METODOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

HORACIO SIMIAN-YOFRE (ed.)

COLABORAN:

INNOCENZO GARGANO, STEPHEN PISANO,
HORACIO SIMIAN-YOFRE Y JEAN LOUIS SKA

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2001

CONTENIDO

PRÓLOGO

Este libro es el resultado de varios cursos y seminarios de introducción a los métodos exegéticos, de crítica textual y de exégesis del Antiguo Testamento dirigidos por los autores, profesores del Pontificio Instituto Bíblico, en estos últimos años.

Su objetivo es ofrecer una discusión introductoria a algunos problemas importantes de la exégesis actual, en particular del Antiguo Testamento. Se trata de una introducción crítica y práctica a algunos de los métodos exegéticos más utilizados en el estudio del Antiguo Testamento [1].

Como introducción crítica, intenta explicar algunos de los fundamentos teóricos que están en la base de determinadas metodologías y definir sus límites. Como introducción práctica, intenta mostrar, al menos de manera general, cómo procede actualmente cada una de estas metodologías e ilustrarla con algún que otro ejemplo.

El libro va dirigido en primer lugar a los estudiantes del Pontificio Instituto Bíblico y de la Pontificia Universidad Gregoriana, pero también a los estudiantes de teología en general, y a todos los que intentan leer con mayor atención y comprender con más precisión el texto del Antiguo Testamento.

Por esta razón, este libro presupone un mínimo posible de conocimientos bíblicos e intenta bastarse a sí mismo, sin ulteriores explicaciones. Puede utilizarse, sin embargo, como punto de partida para un estudio sistemático del Antiguo Testamento, en cursos académicos o en grupos bíblicos.

1. No era posible, por ejemplo, tener en cuenta las aproximaciones metodológicas que figuran bajo el título de «crítica retórica». Sobre este tema, cf. D. F. Watson-A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography. With Notes on History and Method* (Biblical Interpretation Series), Leiden 1994.

Los temas tratados se articulan en una introducción y siete capítulos.

La introducción, «Exégesis, fe y teología», reflexiona sobre estos tres temas fundamentales. Una discusión profunda de esta problemática exigiría un tratado aparte. Pero hemos creído oportuno ofrecer al menos una introducción a la misma, ya que se encuentra en la base de ciertas opciones metodológicas.

El primer capítulo nos introduce en los problemas de la lectura del Antiguo Testamento con una reflexión sobre los puntos que habitualmente producen cierto malestar cuando se leen. Un malestar que impide al lector creyente continuar su lectura o, al menos, leer el texto sagrado como una verdadera fuente de su fe.

El segundo capítulo se ocupa del texto del Antiguo Testamento como texto escrito: ¿cuál es el texto que ha llegado hasta nosotros? ¿Es un texto fiable, que refleja el texto original? ¿Qué antigüedad tiene? ¿Cómo se nos ha transmitido? ¿Cuáles son los problemas que se derivan de una transmisión milenaria del texto? ¿Cómo se resuelven estos problemas?

Este capítulo puede resultar un tanto técnico para un lector que se enfrenta por primera vez con estos problemas, pero una lectura atenta le ayudará a introducirse en este mundo apasionante de la materialidad del texto.

El tercer capítulo comienza con la explicación de los problemas de método para la interpretación del Antiguo Testamento. Empieza con los métodos más antiguos y que todavía se siguen utilizando, los métodos histórico-críticos. Como estos métodos examinan el texto también en su evolución o crecimiento en el tiempo, se les suele llamar métodos «diacrónicos» («a través del tiempo»).

El cuarto capítulo ofrece una explicación sumaria de los métodos estructuralistas, que han contribuido también a una lectura atenta de la Biblia, pero que no han alcanzado la categoría de métodos ampliamente seguidos. Estos métodos no tienen en cuenta para nada los problemas ligados al origen y a la evolución temporal del texto. Por eso se les llama métodos «acrónicos» («fuera del tiempo»).

El quinto capítulo presenta el análisis narrativo, uno de los métodos más recientemente elaborados y con mayor frecuencia seguidos en la lectura de los textos narrativos, que abundan especialmente en el Antiguo Testamento. Como este método trata los textos sobre todo en su etapa final, sin tener en cuenta su evolución, pero

sin negarla o ignorarla, puede catalogarse como un método «sincrónico» («en unidad de tiempo»).

El sexto capítulo introduce una reflexión sobre el futuro de la exégesis. Se trata de la relación entre la exégesis realizada por algunos exegetas y destinada a determinados lectores en determinadas situaciones. Estamos en el terreno de la exégesis contextualizada. Esta problemática guarda una estrecha relación con el problema de la comunicación o transmisión viva del texto e intenta aprovecharse de la rama más joven de la lingüística, la lingüística pragmática. Esta metodología trata del texto en la totalidad de sus relaciones con el tiempo, desde su etapa inicial hasta la etapa final del texto escrito. No piensa que haya una etapa final absoluta; al contrario, se abre a las posibles etapas sucesivas del texto, determinadas por su proposición y transmisión actual. Esta metodología puede llamarse «ana-crónica», en cuanto intenta comprender el texto en cada uno de los momentos de la sucesión del tiempo.

En esta introducción no podía faltar una referencia a la riqueza de la exégesis de los Padres de la Iglesia que, a pesar de tener un horizonte cultural diferente del nuestro, constituye siempre una fuente de inspiración para la lectura del texto sagrado. Ciertas formas de lectura de nuestros días se complacen en apelar a esta exégesis patrística. Dedicamos el capítulo séptimo a esta problemática.

La necesidad de mantenernos dentro de los límites de una introducción nos ha obligado a veces a simplificar la presentación de ciertos problemas y a reducir las referencias técnicas y bibliográficas.

Los autores esperamos ofrecer a nuestros lectores una iniciación didáctica a los métodos exegéticos del Antiguo Testamento que no los desanime, señalando solamente las dificultades del texto y de su interpretación, sino que además pueda alentarlos a descubrir con gozo las riquezas que todavía están por explorar.

Roma, Pascua 1994

* Nota del editor: este sentido de ana - crónico se distingue del usual en castellano, donde anacrónico es aquello que pertenece a un tiempo distinto de aquel en que sucede la acción principal.

INTRODUCCIÓN
Exégesis, fe y teología

Horacio Simian-Yofre

Periódicamente surge en la Iglesia una llamada de atención sobre la reflexión teológica o sobre el trabajo exegético, sobre sus fallos, sobre sus errores, sobre los peligros que los amenazan. Se trata de un proceso normal que pertenece a la naturaleza de los organismos vivos y conscientes, que reflexionan sobre su vida, sobre sus posibles desarrollos, sobre sus riesgos eventuales.

Estas llamadas de atención proceden a veces de la autoridad eclesiástica, pero también con frecuencia de los mismos especialistas, teólogos y biblistas, que reaccionan con insatisfacción contra ciertas tendencias metodológicas que se presentan.

Quizás sea en los últimos veinte años cuando estas voces de malestar y de alerta se han hecho más frecuentes, más precavidas, más timoratas. Esto vale especialmente para la exégesis.

1. *Exégesis académica y pastoral*

En 1975 un artículo de F. Dreyfus, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église» [1], alcanzó no poco éxito, como puede verse por el hecho de que se le cita todavía en el libro *L'esegesi cristiana oggi,* de 1991. Se convirtió en una especie de manifiesto hecho dentro de la Iglesia católica y desde dentro de la exégesis –ya que su autor es un exegeta reconocido– sobre las insatisfacciones que había produ-

1. Revue Biblique 82 (1975); continuó en otros cuatro artículos aparecidos en la misma revista los años 1976 y 1979, publicados luego en italiano en F. Refoulé-F. Dreyfus, *Quale esegesi oggi nella Chiesa?*, Reggio Emilia 1993.

cido la exégesis científica en los últimos decenios, sobre las deficiencias que había manifestado y sobre los problemas que habría tenido que afrontar, si no hubiera logrado encontrar su camino justo.

La falta de unidad del artículo de Dreyfus sugiere que nació de una verdadera urgencia, que casi le impidió mostrar un pensamiento claro, y le movió a presentar, no importa en qué orden, todo lo que parecía necesario en aquel momento concreto de la historia de la exégesis.

Cuatro años antes de este artículo se había publicado el libro de W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, acogido por la exégesis histórico-crítica como una piedra miliar, pero atacado con vehemencia por otras corrientes exegéticas. En efecto, en aquel momento se abrían también a la exégesis el camino estructuralista y el *rhetorical criticism,* y se oían las primeras voces de la hermenéutica de la liberación.

a) *Exégesis académica y exégesis pastoral*

El artículo de Dreyfus intentaba establecer la diferencia entre una exégesis con una finalidad propia y exclusivamente científica («en Sorbonne», que podríamos traducir por «académica») y una exégesis también científica, pero estrechamente ligada y ordenada a la vida de la Iglesia («en Église», que podríamos traducir por «pastoral»).

Dreyfus describe la exégesis propiamente científica como aquella que estudia el texto bajo todos los aspectos que pueden ser objeto de conocimiento.

Su finalidad es el saber mismo y por sí mismo en torno a un texto, que en este caso particular es el texto bíblico. Para alcanzar tal finalidad se utilizan todos los medios disponibles del saber humano y se excluye todo saber no racional. Semejante exégesis no va dirigida al gran público, al «pueblo de Dios», sino sólo a los especialistas.

En oposición a ella, la exégesis con una finalidad pastoral se limita a los aspectos del texto cuyo conocimiento es necesario para comprender el contenido y para permitir una actualización del mensaje, y establece de este modo un orden de precedencia según el grado de importancia que puede tener una determinada información sobre el texto para llegar a su contenido.

La exégesis pastoral incluye, en ciertos momentos del proceso exegético, un saber no racional, el de la fe, y su finalidad es la sal-

vación del pueblo de Dios. Por consiguiente, su destinatario es el pueblo creyente o, dicho de otro modo, el ser humano religioso.

La distinción entre exégesis académica y pastoral equivaldría a la que existe entre investigación pura y aplicada. La investigación pura se pregunta el porqué de cada cosa dentro de un determinado sistema científico. De esta investigación pueden surgir o no ciertos resultados concretos utilizables por una técnica. Por el contrario, la investigación aplicada se orienta a resolver un problema concreto. La exégesis pastoral estaría más cerca de la investigación aplicada que de la investigación pura, y el problema concreto por resolver sería el del crecimiento y maduración de la vida cristiana en el individuo y en la sociedad.

Hoy resulta quizá menos obvio que hace veinte años mantener la distinción, considerada entonces como evidente, entre la investigación pura y la aplicada, entre la exégesis científica y la pastoral.

Por una parte, el mundo de la técnica se ha hecho tan invasor y los condicionamientos económicos y técnicos de la investigación son tan fuertes que no dejan el más mínimo espacio a una investigación propiamente pura. La investigación actual en todos los campos parte de una hipótesis de trabajo ligada a un desarrollo técnico precedente y a un proyecto ulterior. La pregunta que precede a la investigación puede parecer extraña o inútil a la persona ignorante, pero el que hace esa pregunta prevé o imagina la importancia que podría tener y los resultados a los que podría llegar la correspondiente respuesta. Se podrá hablar todo lo más de una investigación más inmediatamente finalizada, puesto que ya se sabe cuál es el puesto que se le asignará al resultado dentro de un proyecto, o de una investigación menos finalizada, puesto que podrá incluirse en un proyecto o en otro según los resultados que se obtengan.

Así pues, hay que preguntarse si es legítima la distinción entre exégesis científica (investigación pura) y pastoral (investigación aplicada) o si la relación entre las dos debería orientarse más bien según la analogía de las ciencias humanas.

b) *Exégesis pastoral y crítica literaria*

El manifiesto de F. Dreyfus no deja vislumbrar de un modo preciso cómo imagina o considera él la exégesis científica pura, o académica, ni –por oposición– qué es lo que podría ser una exégesis

pastoral. A veces Dreyfus parece considerar la sagrada Escritura como un escrito claro sobre el cual, en el fondo, no se necesita ninguna investigación y cuya comprensión es accesible, siempre que se lea con atención y buena voluntad.

Otras veces, por el contrario, afirma que «es evidente la necesidad de la crítica literaria para iluminar el mensaje» (p. 347). Su función sería la de determinar el modo que tiene el autor bíblico de seleccionar y obtener sus fuentes, así como los materiales que utiliza. Todo esto permite acercarnos a su intención, a la finalidad que se propone, en una palabra, a su mensaje (*ibid.*).

Pero inmediatamente después advierte sobre el peligro innegable en nuestros días de una proliferación de la crítica literaria, que se multiplica sin un programa y sin una finalidad, lo mismo que las células en un organismo no controlado ya por su centro vital. La crítica literaria se habría convertido en un cáncer de la exégesis. Y para confirmar su propia posición se remite a un artículo de Hermann Gunkel de 1904, donde se afirmaba:

> Otra cosa es saber si el desarrollo de esta crítica literaria, tal como se practica actualmente, corresponde a la finalidad debidamente comprendida de la exégesis (...). Se han obtenido resultados seguros solamente para las grandes cuestiones, pero no hay que hacerse ilusiones. Cuanto más desciende la investigación a los detalles de las pequeñas unidades, tanto más inciertos son sus resultados.

La afirmación de Gunkel parece indiscutible. Los exegetas están todavía generalmente de acuerdo en que hay ciertos documentos, o al menos tradiciones, que han precedido a la existencia del actual Pentateuco. Pero cuando se intenta determinar más concretamente en qué consiste, por ejemplo, el relato yahvista o el elohista de la historia de Moisés en el Sinaí, se encuentran tantos pareceres como autores.

c) *Exégesis pastoral y texto canónico*

Como consecuencia de esta infructuosa proliferación de las investigaciones histórico-críticas, Dreyfus piensa que ha llegado el momento de renunciar a un cierto tipo de investigación y de emprender, según el ejemplo de los exegetas del Nuevo Testamento, un camino distinto, que podría ser el de la crítica de la redacción.

Esta metodología estudia el posible proceso que ha llevado a la constitución del texto actual, es decir, del texto canónico.

El concepto de *texto canónico*, el texto actual,«como está hoy», recibido por la Iglesia como normativo, es central para los autores que ponen de relieve la exégesis «pastoral» [2].

El *texto canónico* habría alcanzado una unidad bastante rigurosa por medio de un proceso de redacción. Los «redactores» sucesivos que lograron elaborarlo no serían ordinariamente unos meros recopiladores, sino verdaderos autores que componían y reinterpretaban los textos anteriores según su propia perspectiva [3]. Este texto, el resultado final, es el que tiene que ser objeto de la exégesis pastoral.

Solamente la exégesis académica puede permitirse la consideración de una etapa anterior al texto definitivo como más interesante desde el punto de vista literario e incluso religioso. Para la exégesis pastoral, por el contrario, sólo cuenta el «texto actual, el que [el exégeta pastoral] tiene la misión de explicar para comunicar su mensaje» [4].

Pero el acento que se pone en el *texto canónico* podría llevar a la tentación de considerarlo sistemáticamente como un texto que ha alcanzado una unidad nueva y más rica en comparación con los eventuales constitutivos originales del texto [5].

2. Pero no sólo para ellos. Incluso sin referencia alguna a las implicaciones teológicas de este concepto, el valor del texto canónico como fundamento de una exégesis no sólo legítima, sino necesaria, se ha puesto de relieve fuertemente a partir del libro de B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia-London 1979. Cf. su recensión en *Biblica* 62 (1981) 422-428.

3. Dreyfus escribe: «En la medida en que el redactor no es un recopilador, sino un autor, reinterpreta todos los elementos desde su propia perspectiva...» (p. 353). En el conjunto de su escrito Dreyfus parece considerar el caso del redactor que no es simplemente un recopilador, como ocurre habitualmente en los textos que tienen una cierta unidad y han «crecido». Cuando en la p. 355, a propósito del estructuralismo, exige que éste trabaje sobre un texto que tenga una cierta unidad, escribe: «En la medida en que un texto compuesto está formado por trozos de diferentes autores que no fueron reescritos por el redactor final...», parece referirse al ejemplo antes propuesto, es decir, a la pretensión insostenible de considerar dos libros como el Cantar y Qohelet como un conjunto, por el hecho de que van seguidos en todas las ediciones de la Biblia.

4. Cf. F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, 352, y en el mismo sentido J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, en I. De la Potterie (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 93-125, aquí 123.

5. El mismo Dreyfus pone en guardia contra esta tentación, afirmando que la exégesis pastoral debería mantener la preferencia por el texto canónico, incluso en el caso en que «el mensaje del texto actual sea más pobre y menos profundo que el de su fuente» (p. 352, nota 72).

El *texto canónico*, por otra parte, es un concepto sociológico y religioso, no literario, teológico o espiritual; es el texto que una comunidad acepta en un momento determinado de su historia como normativo para su propia vida. A partir de ese momento, la comunidad rechaza toda modificación del texto. Esto no implica todavía una valoración sobre su probable unidad religiosa o sobre la «calidad» teológica y religiosa de las secciones o de las capas del texto.

En efecto, pensar que el texto final alcanza necesariamente una unidad más rigurosa que en las etapas precedentes o que encierra una calidad superior a ellas, supone una homogeneidad de desarrollo literario, teológico y religioso del mismo texto que no es evidente. No siempre un salmo más reciente contiene una teología más elevada que un salmo antiguo (y viceversa); es discutible que la teología de Nehemías sea superior a la del Deuteroisaías, o que un escrito teológico más antiguo tenga que ser interpretado siempre a la luz de los escritos más recientes.

Todo lo que es válido para las diversas obras dentro de la sagrada Escritura debe serlo también para una glosa o para una reelaboración teológica, que no contienen necesariamente un valor o una verdad mayor que el texto al que se refieren, pero que ayudan a comprenderlo mejor como una primera actualización de su contenido original.

Podemos imaginar que un texto de un profeta ha recibido una interpretación por parte de la comunidad en un momento determinado, que cambia el sentido que entendía el mismo profeta. Como palabra de Dios, este hecho significa: primero, que hay un mensaje del profeta que hemos de tomar «como él lo dijo», en la medida en que pueda vislumbrarse; segundo, que hay aplicaciones posibles de aquel mensaje para una circunstancia determinada, que podemos utilizar también nosotros; y tercero, que siguiendo el ejemplo de aquella comunidad también nosotros tenemos el derecho y la obligación de interpretar aquella palabra profética para nuestras circunstancias.

La posible compatibilidad del estudio del texto actual y del estudio de sus diferentes momentos previos fue resumida por P. Dreyfus en la siguiente formulación:

> El texto canónico es siempre el centro, pero hay que remontarse a la fuente para poder bajar la corriente [6].

6. F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, 352, nota 72: «Le texte canonique est toujours le centre, mais il faudra remonter en amont pour pouvoir redescendre en aval».

2. *Valoración de la exégesis moderna*

a) *Las críticas*

Gunkel en 1904, y Dreyfus en 1975, eran conscientes de los peligros que acechan al método histórico-crítico. En 1989 el cardenal J. Ratzinger[7] volvía sobre estos límites y peligros cuando afirmaba: «Hoy resulta casi una vulgaridad hablar de la crisis del método histórico-crítico» (p. 93), y describía a continuación la evolución negativa del método poniendo de relieve sus deficiencias más evidentes: «Se multiplicaban las teorías... y formaban una barrera que impedía a los no iniciados el acceso a la Biblia... Los mismos iniciados tampoco leían la Biblia, sino que hacían más bien una disección de ella para llegar a los elementos a partir de los cuales estaría compuesta» (p. 94)[8]. El cardenal Ratzinger afirma luego que la fe no es un elemento constitutivo del método histórico-crítico y que el método intenta averiguar lo «'propiamente histórico', es decir, lo puramente humano del acontecimiento, y también explicar cómo ocurrió que sucesivamente la idea de Dios se fuera reintroduciendo por todas partes en la trama» (*ibid.*)

Hay que reconocer ciertamente que el método histórico-crítico no puede ir más allá de lo «propiamente histórico», como ocurre con una ciencia precisamente histórica, así como tampoco una ciencia positiva puede ir más allá de la verificación de los datos empíricos y naturales.

Pero quizá sería más ambiguo, a partir de este principio, atribuir al método exegético o científico en cuanto tal una búsqueda de lo

7. Las observaciones siguientes se refieren a su artículo *L'interpretazione biblica in conflitto.* Es una traducción del francés de su texto original *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, en J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit* (Quaestiones disputatae 117), Freiburg/Br.-Basel-Wien 1989, 15-44, pronunciado en inglés como conferencia en el círculo de las «Erasmus-Lectures» del Center on Religion and Society, New York. La edición italiana omitió el prólogo del mismo cardenal Ratzinger, que honestamente reconoce: «Lo que se presenta al lector en este volumen es realmente una 'Quaestio disputata', no una tesis cerrada en sí misma, que invita a un diálogo crítico ulterior» (p. 13). El artículo en *L'esegesi cristiana oggi* se presenta así con un carácter más autoritativo que el que habría querido atribuirle el propio Ratzinger. Pero en el cuerpo del artículo hay expresiones que manifiestan claramente el carácter de propuesta de investigación que el autor atribuye a su aportación.

8. Sobre los justos límites y posibilidades del método histórico-crítico, véase el c. 3 de este libro.

«propiamente histórico» (o «natural») que se identificase con lo «puramente humano», excluyendo la posibilidad de la intervención divina.

Esta intervención divina no puede constatarse sin embargo a nivel de metodología, sino que es accesible a nivel de la fe. A pesar de la imperfección de toda comparación, tampoco a partir de la gramática bíblica, o del análisis poético, se puede afirmar la inspiración divina de la Escritura (o bien, como es lógico, negarla).

No cabe duda de que el método histórico-crítico en cuanto tal no pretende explicar «cómo ocurrió que sucesivamente la idea de Dios se fuera reintroduciendo por todas partes en la trama» (p. 94) de la historia humana. Semejante explicación puede pertenecer o no a una determinada concepción religiosa (o atea) que sea subyacente a una aplicación concreta del método histórico-crítico, pero no pertenece al mismo método.

En todo caso, hay que dar por cierta una ruptura, por una parte, entre la exégesis académica y la teología, que no encuentra ya una ayuda en aquella para su reflexión; y, por otra parte, entre la exégesis académica y la piedad que cultivan diversos grupos eclesiales que, abandonados a sus propias iniciativas, caen en interpretaciones fundamentalistas o caprichosas.

Admitiendo como punto de partida la legitimidad del proceso hermenéutico, el cardenal Ratzinger se pregunta sobre sus condiciones de posibilidad, a fin de evitar la fundamentación de la hermenéutica «en el arbitrio de mis presupuestos» (p. 96), y se manifiesta escéptico sobre las posibilidades de la hermenéutica de resucitar la historia, matada por el método histórico-crítico, de manera que «pueda hablarme todavía de verdad, como una realidad viva» (*ibid.*), así como sobre los esfuerzos realizados por las hermenéuticas regionales (feminista, materialista o psicologista).

El cardenal Ratzinger concluye el planteamiento del problema con una referencia a las consecuencias del hiato entre la exégesis y el dogma: «La fe se limita entonces a ser una especie de filosofía de la vida que cada uno intenta destilar de la Biblia, en la medida en que le es posible» (p. 100).

En la base de muchas críticas a la exégesis académica está quizás una distinción demasiado marcada entre la Biblia como palabra humana, por un lado, y como «instrumento de la palabra de Dios», por otro; entre lo que Dios mismo ha querido comunicarnos y ma-

nifestar con las palabras de los hagiógrafos, y lo que los escritores sagrados quisieron verdaderamente decir[9]. Pero si la profundidad de la palabra de Dios no está presente en la palabra humana, ¿de qué sirve la Escritura?

Con la preocupación por llegar a una exégesis profunda de los textos bíblicos, que no se contente con una superficialidad erudita, I. de la Potterie exhortaba en el artículo que acabamos de citar a «un doble esfuerzo de comprensión: el que se impone para cualquier texto de literatura o de historia y, además, el que intenta comprender la Escritura en cuanto transmisora de la Palabra de Dios, la Revelación» (p. 132).

Respetando la legítima intención de esta exigencia, la formulación parece sin embargo establecer como dos procesos paralelos de interpretación, sin delimitar su articulación. ¿Qué sentido preciso tendría la comprensión del texto en cuanto humano y cuál sería el método para comprender el texto en cuanto divino?

En la base de estas formulaciones y posiciones parece haber una filosofía de la yuxtaposición sin llegar a la integración («non confusum - non divisum»). El autor humano y el autor divino, el texto del uno y el «no texto» del otro, siguen estando uno al lado del otro, casi sin tocarse, y entonces resulta inútil el esfuerzo por leer el primero (porque esto no nos permite llegar a la Palabra divina) e inalcanzable el modo (¿espiritual, místico?) de interpretar el segundo, que no parece que pueda expresarse en ninguna metodología.

b) *Las propuestas*

La exposición del cardenal Ratzinger sobre las tareas que todavía incumben a la exégesis (pp. 100-103), y ante todo sobre los «elementos fundamentales para una síntesis nueva» (pp. 114-125), ofrece algunos elementos clarificadores que recogemos y reelaboramos aquí como una contribución para una síntesis crítica provisional sobre el problema de la exégesis. Esta síntesis es la que deberá aclararse y completarse en los capítulos siguientes.

9. Cf., por ejemplo, I. de la Potterie, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, publicado en el volumen *L'esegesi cristiana oggi*, 127-165. Véase, por ejemplo, p. 143, citando e interpretando la *Dei Verbum*, n. 12, y en particular p. 138: «... ¿en dónde habría que buscar esta 'profundidad' de la palabra de Dios..., si todo está ya contenido y expresado en las palabras de los hombres, que pueden ser estudiadas mediante el análisis filológico, literario e histórico? Porque delante de nosotros sólo tenemos a estos autores humanos».

1) Fe - exégesis - teología

Una exégesis honesta no puede ciertamente relegar «a Dios en lo totalmente inalcanzable, en lo extramundano», considerarlo como inexpresable y «tratar el mismo texto bíblico como una realidad enteramente intramundana» (p. 115).

Pero las dificultades comienzan cuando llega la hora de determinar los límites de un método como tal y los caminos para llegar a ese «más» que la fe pide y exige, pero que los métodos no pueden simplemente ofrecer. La «disponibilidad para abrirse al dinamismo interior de la palabra (de Dios)» (p. 116) es un proceso de fe y de oración, que no se deja sistematizar dentro de una metodología. No parece posible afirmar que la teología y la exégesis en cuanto tal sean ciencias del mismo modo. Para aquélla se requiere la fe («credo ut intelligam»), para ésta la fe llega como una consecuencia (no necesaria, sino don libre de Dios: «intelligo ut credam»). Esta formulación intenta describir la estructura misma de la exégesis y no niega ni el hecho de que habitualmente el exegeta procede a partir de una fe ya recibida, ni el hecho de que el no creyente no busca la fe a partir de la exégesis [10].

Obviamente, puesto que en toda ciencia, y mucho más en las ciencias humanas (filosofía, literatura, historia), la manera de proponer la pregunta condiciona, cualifica y sugiere la respuesta, la fe del exegeta tendrá un influjo indirecto en su exégesis (así como la vida privada de un filósofo puede tener un influjo en su filosofía ética): un influjo indirecto y controlable, pero no necesario.

Cuando santo Tomás, al que cita el cardenal Ratzinger, afirma que «el conocimiento humano no puede alcanzar la verdad en sí misma, sino sólo una realidad humana, que puede sin embargo conducirlo a descubrir otras verdades» (p. 117), estamos precisamente

10. Es verdad que la exégesis «cristiana» es realmente una disciplina teológica y, como tal, una *fides quaerens intellectum*. Como indica el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano 1993, «siendo ella misma una disciplina teológica, 'fides quaerens intellectum', la exégesis mantiene relaciones estrechas y complejas con las otras disciplinas teológicas» (III, D; traducción española, p. 99). Según algunos autores, el adjetivo «cristiana» supone la presencia de aquel don de la fe que, a su juicio, no tiene derecho a presuponer una metodología exegética. Otros, por el contrario, opinan con buenas razones que una cierta precomprensión de fe es especialmente adecuada para la exégesis correcta y profunda de los textos bíblicos, que son la expresión de la fe de una comunidad.

en el centro del problema. La exégesis es la disciplina que nos lleva a aquellas realidades humanas que, una vez conocidas, nos abren a otras realidades, pero que sólo pueden percibirse a través de una exégesis desarrollada en la experiencia de fe personal y comunitaria, expresada luego sistemáticamente en la teología.

Lo mismo podemos decir de la cita de san Gregorio de Nisa sobre el hombre como imagen de Dios que, cuando se percibe plenamente, reconoce en sí a Dios (*ibid.*).

La desilusión ante los métodos exegéticos y las acusaciones contra ellos proceden frecuentemente de expectativas legítimas. La exégesis, como las demás ciencias humanas, solamente debe criticarse y rechazarse cuando no alcanza sus propios objetivos o también cuando hace ciertas afirmaciones más allá de sus propias posibilidades. Por ejemplo, si afirmase, sobre el fundamento de la existencia de ciertos géneros literarios en el mundo antiguo, que no pueden considerarse como históricos ciertos relatos del Antiguo o del Nuevo Testamento. En ese caso la exégesis iría más allá de sus propias fronteras.

2) Acontecimiento y palabra

La elaboración de este punto pone de relieve la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

El principio que fundamenta esta continuidad es que solamente la finalidad que alcanza un proceso permite comprender dicho proceso. El «sentido que se manifiesta al final del movimiento va más allá del sentido que se podría deducir en cada una de las etapas del recorrido» (p. 119). En la terminología escolástica esto significaría que la causa final precede a la inteligibilidad de las causas eficientes. Trasladado este principio a la comprensión de la historia, se puede concluir legítimamente que «la acción de Dios aparece... como principio de inteligibilidad de la historia» (*ibid.*). Y trasladado una vez más este principio al estudio de la Biblia, esto significaría que «el principio 'que confiere un sentido a la historia es el acontecimiento histórico de Cristo'... 'Toda la historia y toda la Escritura tienen que pensarse a partir de esta acción'», de Cristo (*ibid.*).

Con otras palabras más sencillas, sólo a partir de la acción futura de Cristo es posible comprender, de manera adecuada y plena, las acciones que se desarrollaron en el Antiguo Testamento. Hay un primer momento de la interpretación que implica «reintegrar los

textos a su ámbito, el de la historia...» (p. 121), y hay «un segundo tiempo del proceso interpretativo» que consiste en «verlos también en la totalidad de su desarrollo histórico, a partir del acontecimiento central que es Cristo» (*ibid.*).

En la historia de la interpretación, en diversos momentos y por diversas circunstancias, se ha privilegiado a veces un tiempo y a veces otro del proceso interpretativo, con el riesgo de detenerse por una parte en la materialidad más o menos percibida de los acontecimientos «desnudos», o cayendo por otra parte, cuando faltaba el primer momento, en una palabra arbitraria añadida caprichosamente a los acontecimientos (cf. p. 121).

Si no es posible olvidar esta vinculación tan estrecha entre el acontecimiento y la palabra, parece sin embargo necesario mantener la peculiaridad propia de cada orden: el de las cosas o acontecimientos, y el del conocimiento, el de la palabra y la interpretación.

Ningún acontecimiento humano llega a nosotros fuera de una interpretación. Esto es verdad incluso para los acontecimientos que se refieren inmediatamente a nosotros mismos. La actitud de los demás conmigo, por ejemplo, llega hasta mí solamente mediado por mi interpretación personal de mí mismo y de los demás. Así sucede que un gesto hecho por una persona como signo de buena voluntad puede ser interpretado por el destinatario como una burla o un desprecio.

Mucho más aún las experiencias mediadas por el tiempo, por el espacio y por los sujetos (las acciones realizadas por otras personas en otro tiempo y lugar) llegan hasta nosotros mediadas por la interpretación.

El momento interpretativo de un texto o de una realidad empírica (un hecho visto) no se deriva unívocamente del mismo acontecimiento ni tampoco de una cadena de acontecimientos, la cual –cuando se trata de acontecimientos humanos– existe solamente en dependencia de una interpretación. Esto explica que ante los mismos hechos el creyente vea confirmada su fe, mientras que el no creyente encuentre una interpretación naturalista.

Constatar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, reconocer en un hecho o figura del Antiguo Testamento una prefiguración de Cristo, percibir la continuidad entre unos acontecimientos o palabras, o entre los unos y las otras, es una operación interpretativa que el cristiano realiza sólo a partir de su fe iluminada por la teología.

3) Sagrada Escritura y palabra de Dios

El cardenal Ratzinger subraya además que la sagrada Escritura no se identifica con la revelación o, podría decirse, con la «palabra de Dios».

«La palabra de la Biblia atestigua la revelación, pero no la contiene de tal modo que pueda agotarla en sí misma y pueda guardársela en el bolsillo como un objeto». Se trata de «un proceso dinámico entre Dios y el hombre, que se hace realidad de nuevo y solamente en el encuentro» (p. 122).

Por consiguiente, la Biblia –y analógicamente toda palabra humana que nos hable de la profundidad del propio hombre– sigue siendo inagotable, abierta a nuevas interpretaciones y relecturas. Por eso mismo, todo texto de la Biblia va más allá del sentido histórico inmediato.

Pero es preciso determinar en qué ambiente metodológico o espiritual tiene que darse cada uno de los pasos del proceso de interpretación.

c) *Las tareas*

El cardenal Ratzinger concluye su exposición ofreciendo algunas perspectivas sobre la evolución ulterior de la exégesis (pp. 123-125), que asumimos de buen grado, intentando interpretarlas según el espíritu del texto.

a) Se necesita una nueva reflexión de fondo sobre el método exegético. Esta reflexión deberá tener en cuenta los presupuestos filosóficos y teológicos de cada método y deberá estar en disposición de explicitarlos.

b) Esta reflexión tendrá que partir de un examen de conciencia sobre las adquisiciones y los límites de los métodos utilizados, para poder distinguir entre las hipótesis fecundas y las inutilizables.

c) El intérprete de la Escritura tiene que reinsertarse en la historia, en la sociedad, en la teología y en la Iglesia.

La reinserción en la historia significa, por una parte, despertar la conciencia de que la Biblia no es un libro caído del cielo –como ocurre en la concepción religiosa de otras religiones «del libro»–, sino el testimonio inspirado y puesto por escrito de la historia de un pueblo y de una comunidad creyente con Dios.

En segundo lugar significa la capacidad de juzgar los pasos que se han dado y ver cuáles son los más útiles, para proseguir en la misma línea.

La inserción en la sociedad significa recordar además que la función del que lee o interpreta la Escritura no se detiene en la interpretación de la Biblia, sino que debe orientarse también hacia la interpretación del mundo a la luz de la Biblia y de la fe.

La inserción en la teología y en la Iglesia significa finalmente asumir la teología y la fe de la Iglesia como el lugar natural y fecundo de comprensión de la Escritura.

Este libro quiere ser entendido como un esfuerzo modesto de contribución a esta renovación metodológica, que todavía requerirá un largo tiempo. El estudio crítico de los diversos métodos que presentaremos debería ayudarnos a separar la paja del grano y a valorar justamente en qué medida cada uno de los métodos puede hacer una aportación válida a una interpretación legítima de la sagrada Escritura [11].

Bibliografía para profundizar en el tema

I. De la Potterie (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991; F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*: RB 82 (1975) 321-359; Id., *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*: RB 83 (1976) 161-202; Id., *L'actualisation de l'Écriture*: RB 86 (1979) 5-58, 161-193, 321-384; F. Refoulé-F. Dreyfus, *Quale esegesi oggi nella Chiesa?*, Reggio Emilia 1993.

11. El citado documento de la Pontificia Comisión Bíblica (cf. *supra*, nota 10) es un modelo de presentación equilibrada, aunque necesariamente general, de los diversos métodos exegéticos, de sus posibilidades y de sus limitaciones.

1

¿Cómo leer el Antiguo Testamento?*

Jean Louis Ska

Este capítulo podría haberse titulado: «¿Hemos de seguir leyendo el Antiguo Testamento?», o también: «¿Por qué no leemos el Antiguo Testamento?». En efecto, ¿cuántos cristianos están realmente familiarizados con la primera parte, la parte más larga, de su Biblia? La liturgia del Vaticano II nos ofrece regularmente lecturas sacadas del Antiguo Testamento; pero esta iniciativa ha puesto más de relieve todavía la dificultad que muchos experimentan al tomar contacto con dichos textos, ya que es más sencillo leer esos pasajes en las introducciones, en los manuales o en las «historias sagradas», destinadas a todas las edades, que no en la versión original, en un lenguaje un tanto extraño. ¿De dónde viene la dificultad? ¿Es posible resolverla? Son estos los problemas que nos gustaría tratar en este capítulo.

1. *Las dificultades objetivas*

Evitaremos tratar el problema del lenguaje, ya que no es específico de la Biblia, sino de cualquier otro texto que proceda de otra época o de otra cultura. Las cuestiones más discutidas por los lectores de los relatos del Antiguo Testamento pueden reducirse a tres problemas principales: la moralidad de algunas grandes figuras bíblicas, la dureza manifestada por Dios en ciertos relatos y la insuficiente teología respecto al más allá. Antes de proponer algunas soluciones, precisemos el carácter de cada una de estas dificultades.

* Este capítulo sobre «Cómo leer el Antiguo Testamento» recoge de forma abreviada y sin notas el artículo que apareció en *Civiltà Cattolica* 142 (1991) 3-17. Damos cordialmente las gracias a la dirección de la *Civiltà Cattolica* por el permiso que nos ha dado para volver a publicar este estudio.

1

¿Cómo leer el Antiguo Testamento? *

Jean Louis Ska

Este capítulo podría haberse titulado: «¿Hemos de seguir leyendo el Antiguo Testamento?», o también: «¿Por qué no leemos el Antiguo Testamento?». En efecto, ¿cuántos cristianos están realmente familiarizados con la primera parte, la parte más larga, de su Biblia? La liturgia del Vaticano II nos ofrece regularmente lecturas sacadas del Antiguo Testamento; pero esta iniciativa ha puesto más de relieve todavía la dificultad que muchos experimentan al tomar contacto con dichos textos, ya que es más sencillo leer esos pasajes en las introducciones, en los manuales o en las «historias sagradas», destinadas a todas las edades, que no en la versión original, en un lenguaje un tanto extraño. ¿De dónde viene la dificultad? ¿Es posible resolverla? Son estos los problemas que nos gustaría tratar en este capítulo.

1. *Las dificultades objetivas*

Evitaremos tratar el problema del lenguaje, ya que no es específico de la Biblia, sino de cualquier otro texto que proceda de otra época o de otra cultura. Las cuestiones más discutidas por los lectores de los relatos del Antiguo Testamento pueden reducirse a tres problemas principales: la moralidad de algunas grandes figuras bíblicas, la dureza manifestada por Dios en ciertos relatos y la insuficiente teología respecto al más allá. Antes de proponer algunas soluciones, precisemos el carácter de cada una de estas dificultades.

* Este capítulo sobre «Cómo leer el Antiguo Testamento» recoge de forma abreviada y sin notas el artículo que apareció en *Civiltà Cattolica* 142 (1991) 3-17. Damos cordialmente las gracias a la dirección de la *Civiltà Cattolica* por el permiso que nos ha dado para volver a publicar este estudio.

a) *La moralidad de las grandes figuras bíblicas*

El Génesis ofrece algunos ejemplos de relatos que escandalizan al cristiano de hoy lo mismo que al de ayer. No se trata tanto de las acciones mismas, sino del modo de presentarlas, ya que algunos relatos bíblicos no contienen aparentemente ningún juicio sobre los hechos que se narran. No se condena allí la mentira, la villanía, el engaño y, a primera vista, los escritores bíblicos no se escandalizan en absoluto de ello. Abrahán hace pasar a su mujer por hermana suya en dos ocasiones (Gn 12, 10-20; 20, 1-18). Poco después hará lo mismo Isaac (Gn 26, 6-11). Estos patriarcas son mentirosos y no demuestran ser muy valientes, ya que exponen a sus esposas a los ultrajes de los extranjeros, aprovechándose de esta situación para enriquecerse vergonzosamente. Jacob engaña dos veces a su hermano Esaú, en dos episodios bien conocidos (Gn 25, 29-34; 27, 1–28, 9). Antes de reconciliarse con sus hermanos, José los trata con una dureza que difícilmente puede justificarse (Gn 42-45). ¿Dónde está el sentido de la fraternidad y del perdón? Es inútil prolongar la lista hablando de los Jueces, de Sansón, de Jefté, o de reyes como David y Salomón. Estos ejemplos son más que suficientes para ilustrar esta dificultad.

Ya los Padres se habían interesado por este problema. La exposición clásica de sus soluciones se encuentra en el *De doctrina christiana* de san Agustín, que proponía dos soluciones (III, 2, 5.28). La primera, histórica, consiste en decir que las costumbres y las épocas son distintas. La segunda es interpretar los textos de modo figurado. Se trata de soluciones elegantes, pero que no satisfacen ya al lector moderno de la Biblia. Si los relatos pertenecen a una época pasada, ¿por qué seguir leyéndolos? Y si no se les puede proponer como normativos para la conducta de los cristianos de nuestro tiempo, ¿no es ésta otra razón para olvidarlos? La lectura «figurativa», por otra parte, encierra también sus dificultades. Si la figura indica una realidad más elevada que se nos ofrece en el Nuevo Testamento, es ciertamente más sencillo atenerse a la realidad neotestamentaria y arrinconar la figura imperfecta.

He aquí el callejón sin salida en que se encuentra el cristiano y algunas de las razones más importantes por las que el Antiguo Testamento es tan poco popular. Pero ¿podemos dejar en el olvido a nuestros padres en la fe?

b) *La violencia divina en algunos relatos*

Varios textos del Deuteronomio, de Josué, del primer libro de Samuel hablan de la costumbre de «entregar al exterminio» las ciudades conquistadas; es decir, tenían que ser destruidas por completo esas ciudades y aniquilados todos sus habitantes, hombres, mujeres y niños, y hasta los animales; más aún, todos los objetos preciosos tenían que ser consagrados sólo a Dios. La cuestión se complica si se piensa que es Dios mismo el que pide que se actúe de este modo. Por tanto, no es posible considerar esa violencia como una costumbre propia de una época primitiva y sin piedad o como una de tantas leyes bárbaras de la guerra. Se trata de un problema teológico.

Se han propuesto algunas soluciones, que siguen siendo inadecuadas. ¿Basta quizá con decir que esa ley es poco realista y que no se aplicó nunca o muy raras veces? Bastaría un solo ejemplo para crear un caso difícil de resolver para la conciencia cristiana, que no puede menos de contraponer a esa costumbre las palabras de Jesús sobre el amor a los enemigos. Si el Nuevo Testamento ha corregido esta «noción primitiva» de la soberanía de Dios, ¿no significa esto que dichos pasajes atestiguan costumbres obsoletas? Entonces, ¿por qué forman todavía parte del canon?

c) *Una teología insuficiente*

Este problema se plantea con mayor fuerza en el libro que representa uno de los vértices de la poesía hebrea, el libro de Job. El drama de este justo, según la mayor parte de los intérpretes, se reduciría a muy poca cosa si hubiera conocido el dogma de la resurrección de los muertos. Pero entonces, si poseemos la solución a este problema, ¿por qué seguir leyendo estos capítulos? ¿Sólo para alentarnos y ver aquí la insuficiencia de una teología todavía balbuceante? ¿No tendrá el libro de Job más utilidad que la de servir de elemento de contraste? En tal caso, nuestra reacción podría caer fácilmente bajo el amargo reproche que el mismo Job dirigía a sus amigos cuando les pedía compasión, y no explicaciones (Job 6, 21-29; 16, 2-5). Pero entonces, ¿qué hacer para alcanzar a Job en su camino doloroso? ¿No se ve obligado necesariamente el lector a escoger entre sus simpatías por Job y su fe en la luz pascual?

2. *Actitudes contradictorias*

Además de las dificultades objetivas que acabamos de enunciar, existen otras más sutiles, que se derivan de los comportamientos a veces contradictorios de los cristianos. En efecto, se da un impresionante contraste entre las dificultades que surgen cuando los cristianos tienen que afrontar el Antiguo Testamento y su actitud frente a diversas obras literarias y artísticas inspiradas en la Biblia, o también cuando se encuentran con los problemas citados anteriormente, pero fuera de la Biblia. Nadie se escandaliza al escuchar los oratorios de Händel, a pesar de que tratan temas discutidos. El compositor alemán de la corte de Inglaterra escogió personajes ciertamente poco edificantes como Sansón, relatos de contenido teológico difícil como la historia de Josué, de Saúl o de Judas Macabeo, una figura ambivalente como la de Salomón y un relato, el de Jefté, altamente dramático, pero que indigna fácilmente al teólogo y al creyente. El punto de vista del artista o del amante del arte hace menos complicada la interpretación de aquellas páginas bíblicas.

Por otro lado, nuestros contemporáneos, si bien sienten dificultades para reconciliarse con el contenido de los libros de Josué y de los Jueces, pueden asistir impasibles a las escenas de violencia descritas en las composiciones épicas de Homero, de Virgilio, de la *Chanson de Roland* o en las obras modernas del mismo género. Ciertamente, el cristiano ante todo no busca en la Biblia una satisfacción de orden estético, sino un alimento para su fe. Además, la Escritura es palabra de Dios. No obstante, el artista encuentra un camino más expedito para alcanzar los textos bíblicos y es lícito preguntarse si el creyente no podría aprender algo en su escuela. ¿Acaso un teólogo como H. U. von Balthasar no ha hablado de una dimensión estética de la teología?

En el mismo orden de ideas, la historia de Jefté, que tiene que sacrificar a su hija en virtud de un voto imprudente (Jue 11), constituye un obstáculo para no pocos lectores de la Biblia. Es cierto que las mismas personas leerán con intensa emoción el drama de Ifigenia en Áulide, tal como lo trataron en épocas muy distintas Eurípides (por el 405 a.C.) o Racine (en 1674). Pues bien, también aquí un padre tiene que sacrificar a su hija a una divinidad. Sansón es un personaje poco brillante desde el punto de vista moral y sus aventuras lo convierten en un héroe picaresco más que en un de-

chado de virtudes. De todo lo que nos ofrece la Biblia sobre este pintoresco personaje, la liturgia ha conservado sólo un relato: el anuncio de su nacimiento (Jue 13, 2-25), es decir, el único episodio de todo el ciclo en donde no está presente Sansón. Los artistas, por su parte, se han inspirado con frecuencia en esas páginas. Además del mencionado Händel, recordemos en el mundo de la literatura el *Sansón agonista* de John Milton (1671) y, en el de la música, la obra de Camille Saint-Saëns, *Sansón y Dalila* (1877), por limitarnos al pasado.

Estos pocos ejemplos muestran que existen diversos cánones en cuanto al modo de leer la Biblia. Lo que es obstáculo para algunos, se convierte para otros en fuente de inspiración. Sería indudablemente fácil objetar que los artistas buscan en las Escrituras solamente valores humanos, mientras que el creyente quiere encontrar en ellas valores de orden superior, ya que le reconoce a la Escritura una autoridad que no puede pretender ninguna otra obra profana. Entre las obras que hemos mencionado, más de una expresa un profundo espíritu religioso. Y por otra parte, ¿acaso la revelación bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, no ha modificado los límites que separaban lo sagrado de lo profano? Estos dos campos no se confunden, pero desde que el Verbo se hizo carne, lo sagrado se ha arraigado profundamente en el mundo profano o, para emplear las palabras de Charles Péguy, «lo espiritual se ha hecho carnal». Nuestras reflexiones intentan solamente sacar algunas consecuencias de esta verdad en lo que se refiere a la interpretación de los textos bíblicos.

3. *Algunos principios interpretativos*

Antes de volver a los problemas antes mencionados y de intentar resolverlos, es oportuno enunciar algunos principios de hermenéutica partiendo de los estudios más recientes sobre la «Biblia como literatura» y, en particular, sobre la narrativa bíblica.

En un libro de hace unos veinte años, H. W. Frei señalaba un fenómeno interesante a propósito de la exégesis bíblica desde el siglo XVIII hasta nuestros días. A partir de la Ilustración y con el nacimiento del racionalismo, la exégesis bíblica ha restringido mucho su campo de investigación. De hecho, los biblistas han llegado a

tratar casi exclusivamente dos tipos de cuestiones: la historicidad de los relatos bíblicos y su contenido «ideológico». Por un lado, la investigación recaía en la «facticidad» de los textos bíblicos, en su vinculación con la historia. En este terreno se han encontrado los racionalistas y los creyentes, los moderados y los extremistas. Para todos ellos, con algún que otro matiz, la verdad del texto bíblico dependía casi totalmente de su historicidad. Que unos la defendiesen y otros la atacasen era cosa de poca importancia. Para la mayor parte de los creyentes, la historicidad acababa confundiéndose con la verdad del relato. Para los racionalistas, por el contrario, era necesario dejarla de lado para llegar a la «verdad» universal del texto. En síntesis, la cuestión se había convertido para unos y para otros en la clave de interpretación de los relatos bíblicos.

Ciertamente, nadie puede poner en duda que las cuestiones afrontadas a partir del siglo XVIII sean cruciales. No carece de relevancia el que la revelación bíblica se base o no en hechos históricos. Es igualmente fundamental poder sacar de todo ello una auténtica teología y no sólo algún que otro mensaje humanista o algún que otro goce estético, por muy purificado que sea. La cuestión no es la de saber si el fin asignado a la interpretación es legítimo y hasta indispensable, sino más bien preguntarse qué método adoptar para alcanzar dicho fin. Se trata de saber cómo hay que afrontar los textos bíblicos para interpretarlos correctamente.

Pues bien, una primera condición es la de leerlos según las normas que ellos mismos nos dan. Es éste el único modo de evitar las manipulaciones y las reducciones de cualquier tipo, ya que los textos bíblicos definen su relación con la realidad histórica de acuerdo con las normas literarias de su época y engendran su peculiar teología siguiendo los caminos que les son propios. Esta preocupación por las normas literarias –la *Divino afflante Spiritu* y la *Dei Verbum* hablan de «géneros literarios»– es uno de los elementos que permiten reconciliar la lectura «literaria» y la lectura «teológica» de la Biblia, la de los artistas y la de los creyentes. En efecto, el que realiza una aproximación al texto bíblico desde una perspectiva apropiada está en disposición de resolver no pocas dificultades.

Todas estas cosas son las que nos gustaría mostrar retomando las cuestiones que habían quedado en suspenso al comienzo del presente capítulo.

4. *Intento de respuesta a los interrogantes planteados por la lectura del Antiguo Testamento*

a) *La moralidad de las grandes figuras bíblicas*

La primera pregunta que hay que plantearse en este aspecto es si los relatos bíblicos que nos presentan a las grandes figuras del pasado de Israel tienen como primer objetivo proponer al lector una galería de modelos de virtud. Hay buenas razones para dudar de ello. Esto no significa dejar de lado la cuestión moral, pero tampoco se la sitúa en el primer puesto. ¿Por qué? Porque los relatos son ante todo «memorias» que conservan el recuerdo de los antepasados, de los fundadores y de los héroes del pasado. Sobrevivieron en la tradición gracias al lazo particular que los unía a los orígenes y a los momentos esenciales de la historia de su pueblo. El que estos héroes tengan o no tengan defectos es de menor importancia que el hecho de que sean antepasados o que hayan tenido un papel decisivo en la formación y en la existencia del pueblo de Israel. Estas figuras forman parte de la identidad del pueblo, y los lectores a los que se dirigen estos textos son los descendientes o los herederos de aquellos hombres y de aquellas mujeres. El que Abrahán, Isaac y Jacob hayan tenido sus debilidades no impide que sean los padres de Israel, según la carne y en la fe. Moisés es el fundador del pueblo de Dios, tanto si es irreprensible como si no. Sansón es ciertamente tan violento como vulnerable, pero fue y sigue siendo un héroe de Israel en su lucha contra los filisteos, en una época en que éstos eran muy superiores en fuerza.

A esto hay que añadir una segunda razón. Aquellas figuras del pasado reflejan todas las indecisiones, las vacilaciones, las caídas y el resurgimiento de una fe que se va formando poco a poco a lo largo de las vicisitudes de la historia, en las más variadas circunstancias. El Antiguo Testamento no conoce ciertamente campeones invencibles de la virtud. En este punto es humano y «encarnado». Se trata de una característica fuertemente subrayada por E. Auerbach en su célebre obra *Mimesis*. Los héroes de la Biblia no pertenecen a una clase privilegiada, ni desde el punto de vista social, ni desde el punto de vista moral. Forman parte del pueblo, de la gente común, y viven los dramas más intensos y más serios de la existencia humana. Un hombre y una mujer se encuentran junto a un árbol en

compañía de una serpiente, dos hermanos pelean en un campo, y precisamente allí se decide el destino de la humanidad (Gn 2-3; 4). En los orígenes de Israel el lector se encuentra con problemas de rebaños, de matrimonios y de herencias, de esposas rivales que se tienen envidia, de hermanos que riñen y se separan para luego reconciliarse tras largas peripecias.

Este aspecto de los relatos bíblicos tiene tres consecuencias para su interpretación.

En primer lugar, la materia o el estilo de estos relatos impide que se interponga una barrera entre aquellos antepasados y los últimos miembros del pueblo elegido. Éstos pueden reconocerse en sus mayores, ya que su existencia es el espejo de todo lo que constituye lo esencial de la vida de cada uno de ellos.

En segundo lugar, el itinerario de las grandes figuras de Israel es accidentado. A costa de muchas desviaciones, caídas y recuperaciones, errores y extravíos, buscaron a Dios a lo largo de su existencia. El lector, antiguo o moderno, puede sacar la conclusión de que la experiencia de Dios es inseparable de una «búsqueda» de Dios con todas sus vicisitudes. Esto no justifica los errores, sino que muestra más bien que pueden conducir a Dios.

Finalmente, el lector cristiano no debe olvidar que el Nuevo Testamento ha recogido este dato de la revelación veterotestamentaria. Es verdad que la venida de Jesucristo ha dado una orientación nueva y radical al camino del creyente. Pero se trata una vez más de un camino por el que se avanza a tropezones, como ocurría con los antepasados del Antiguo Testamento. Día tras día tendrá que seguir descifrando los signos del paso de su Señor en lo cotidiano de su existencia, de la Iglesia y de toda la familia humana.

Pero ¿qué es lo que hay que hacer en concreto? Un ejemplo, el de la historia de Jefté, permitirá precisar este punto y proponer una lectura que tenga en cuenta la intención real de los textos bíblicos. Con frecuencia el lector cristiano busca en ellos modelos que imitar, una especie de «vida de los santos» o de *Legenda aurea*, mientras que los relatos bíblicos le ofrecen experiencias que compartir. El drama de este héroe no nos puede dejar insensibles y esto es precisamente lo que se busca (Jue 9-11). No quiere edificar, sino conmover. El lector no está llamado a juzgar, ni para aprobar ni para condenar; el relato le pide más bien que entre en la experiencia dolorosa de un padre y de su hija, que reviva el terrible momento en

que la victoria del padre se convierte en tragedia y el canto de triunfo de la joven se transforma en un canto fúnebre. ¿Cómo puede alimentar esto la experiencia de fe? De una manera concreta: la dimensión propiamente religiosa del relato no puede separarse del modo de revivir el episodio. No consiste en una «idea», sino en la calidad de la participación en el drama, tal como se desarrolla ante los ojos del lector. Sin embargo, sería un error querer confundir las ideas con los sentimientos. Se trata más bien de recomponer una experiencia, de hacerse activamente conscientes de las fuerzas que allí se confrontan y de seguir en los diversos momentos de la lectura las etapas de su recorrido.

En conclusión, el sentido de ese relato no es una «cosa» que bastaría con coger al vuelo en el texto; está ligado a un acto que requiere por parte del lector un ejercicio de extrañamiento para entrar en el mundo de la narración y orientarse en él según los puntos de referencia propios de ese mundo. De esta manera se enriquecerá en su contacto con el texto, sin buscar en él lo que ya conocía. En el lenguaje paulino, el sentido se muestra cuando el intérprete ejerce su propia capacidad hermenéutica de «hacerse todo para todos» (1 Cor 9, 22). De este modo, el creyente descubrirá la verdad de una célebre frase de Terencio: «Nada de lo humano me resulta extraño»: una frase que adquiere un sentido nuevo desde que el Verbo divino se revistió de nuestra fragilidad (Jn 1, 14).

b) *La crueldad de los relatos de conquista*

También aquí la cuestión es ante todo de orden formal. La dificultad disminuye mucho cuando el lector toma conciencia de que estos relatos están muy cerca del mundo idealizado de la epopeya. Pues bien, en ese mundo no puede haber victorias a medias: o son completas o no existen. Se comprende este rasgo partiendo del contexto en que fue escrito el libro y en el que vivían sus primeros destinatarios. Obviamente, no es posible fijar con certeza la fecha del libro de Josué. Sin embargo, los exegetas están de acuerdo en fechar su última redacción en el destierro, o quizás en los tiempos inmediatamente posteriores a él. Así pues, el pueblo de Israel compuso este fresco épico y se dio un pasado glorioso en el momento en que sintió que estaba perdiendo su propia tierra. Quiso exorcizar así el presente con la ayuda del pasado, dándose al mismo tiempo bue-

nas razones para esperar que Dios renovaría las gestas de antaño y restituiría a su pueblo la tierra anhelada. Por este motivo los israelitas quisieron ofrecer una descripción ideal de la conquista, adoptando un estilo que, entre sus principales características, tiene la voluntad de embellecer las cosas.

Hay varios indicios que confirman que el relato ha intentado idealizar el pasado. Josué es uno de los pocos héroes irreprensibles de la Biblia. Dios no le negó nunca su ayuda. Así, es él quien revela a Josué la causa de la derrota ante Ay y la manera de descubrir al culpable (Jos 7, 10-15); es también él quien detiene el sol y la luna para permitir al héroe obtener la victoria total contra los amorreos. El narrador indica a este propósito que éste –¡algo inaudito!– es el único caso en toda la historia sagrada en que Dios obedeció a un hombre (Jos 10, 12-15; cf. v. 14). La conquista es total (Jos 11, 12-15.23; 11, 16-20; 21, 43-45) y Josué no sufre más que una derrota, que por lo demás pronto se superó (Jos 7, 2-5). El tiempo de Josué es una de las pocas épocas en que Israel mostró una fidelidad inquebrantable a su propio Dios (Jos 24, 31; cf. Jue 2, 7). El libro termina con una escena impresionante en la que el pueblo, unánime, concluye una alianza con Josué y promete servir sólo a YHWH. Esta éste realmente una edad de oro en la historia de Israel y conviene leer todo el libro con este espíritu.

Pero, al lado de esta descripción ideal, el libro contiene otras afirmaciones que van en sentido contrario. Esto se ve especialmente en cuatro campos.

Primero: Dios concede la victoria total a Israel sobre todos sus enemigos. Bastará, al parecer, su aparición para hacer huir a sus adversarios (Jos 1, 5-9). Sin embargo, Josué manda a sus espías a Jericó antes de atacar (Jos 2, 1); recurre a la astucia para apoderarse de Ay, inmediatamente después de haber recibido de Dios la confirmación de que la ciudad había sido entregada a sus manos (Jos 8, 1-2 y 3-9). En la guerra contra los cinco reyes, Dios tranquiliza de nuevo a Josué antes de la batalla, pero esto no impide que el caudillo tenga que valerse de una estratagema para asegurarse la victoria: ataca de manera imprevista, al amanecer, antes de que el enemigo se haya dispuesto para la lucha (Jos 10, 8-9). No hay obviamente una contradicción entre estas dos perspectivas; sin embargo, el texto quiere mostrar claramente que se trata de dos niveles y que la promesa divina no excluye el empleo de todos los recursos a disposición de un hábil caudillo.

Segundo: la victoria es total y varias veces se repetirá en el relato que fue conquistado todo el territorio. Sin embargo, junto a estas visiones triunfalistas el lector se sorprende al encontrar otras mucho más sobrias. En varias ocasiones el texto afirma abiertamente que Josué no conquistó toda la tierra prometida. Abundan las menciones de los territorios que todavía están sin conquistar. Esta descripción menos triunfalista corresponde por lo demás a la que nos ofrecerá el libro de los Jueces (c. 1). En el libro de Josué las dos series de afirmaciones van a la par y resulta difícil saber cómo reaccionar frente a esta contradicción flagrante, que ciertamente no se les escapó a los autores o redactores del libro.

Tercero: la ley del exterminio tenía que respetarse en todo su rigor. La primera infracción fue severamente castigada con la lapidación del culpable (Jos 7, 1-26). Pero unos versículos más tarde Dios mitiga esta ley y permite a Israel adueñarse de los despojos y del ganado de la ciudad de Ay (Jos 8, 2). Jos 11, 13-14 refiere otras infracciones a esta ley sin justificarlas de ninguna forma. Ya en tiempos de la conquista de Jericó, Josué respetó la vida de Rajab y su familia (Jos 2, 9-13; 6, 22-23.25), ante el hecho de que esta última había confesado su fe en YHWH. Como se ve, la rigidez de la ley no excluye la posibilidad de su adaptación en función de la circunstancias.

Cuarto: se dice que Josué se conformó en todo a la ley que Moisés le había confiado (Jos 11, 15; cf. 1, 7-8). El lector se asombrará entonces de que Josué se haya dejado inducir a firmar un pacto con los gabaonitas (Jos 9), algo que prohibía dicha ley (Dt 7, 1-7; sobre todo 7, 2) y en conflicto evidente con las instrucciones sobre la guerra de Dt 20, 10-18. Los gabaonitas obtuvieron este pacto mediante la astucia, haciendo creer que venían de lejos (Jos 9, 3-6). Pero lo cierto es que el pacto como tal no podía ser previsto. Este relato pertenece a varias redacciones y los últimos compiladores lo remodelaron probablemente. Esto vale sobre todo para el final (Jos 9, 19-27), en donde Israel y Josué deciden utilizar a los gabaonitas como leñadores y aguadores. De esta forma todo se resuelve en sintonía con las normas de Dt 20, 11, en donde se dice que las ciudades «lejanas» que firmen la paz con Israel serán sometidas a trabajos forzados. Una vez más, el relato actual atestigua la preocupación de hacer que una situación concreta esté de acuerdo con la ley, pero sin eliminar por completo el desnivel que sigue separándolas.

Todos estos ejemplos nos hacen concluir que los relatos del libro de Josué están impregnados de una tensión entre la descripción utópica del ideal y la realidad de los hechos. A su vez, el lector tiene el deber de recorrer el mismo camino para descubrir el «sentido» del libro que vive de esta tensión. Tiene que revivir el contraste permanente entre la promesa de Dios que no puede dejar de realizarse y la incapacidad humana de poder corresponder totalmente a ella, entre el hecho de que el país haya sido entregado totalmente por Dios y que no haya sido conquistado completamente por Israel. De este modo, verá que la confianza en Dios no excluye, sino que más bien estimula, el recurso a la inteligencia. Por un lado, aprenderá a conocer la intransigencia de una ley que no conoce excepciones ni tolera infracciones; por otro, presenciará concesiones necesarias y aplicaciones inspiradas en el principio de la *epikeia*.

En último análisis, la lectura es un recorrido que no elimina ningún elemento de esta polaridad dialéctica, un recorrido que tiene más de un punto en común con la experiencia diaria de cada uno. El libro de Josué nos enseña no sólo que Dios está presente en el ideal, en la utopía y en la ley, sino que existe además un camino distinto al de la resignación y que hay ciertos compromisos inevitables con una realidad defraudante. Este camino no está trazado de antemano, sino que se traza etapa tras etapa, tal como lo hicieron Josué y el pueblo de Israel. Y el último mensaje del libro es que la empresa no sólo es posible, sino que se logró a pesar de todo.

c) *La teología insuficiente de Job*

¿Cambia la fe en la resurrección nuestra lectura de Job? ¿No tendrá quizás la sabiduría de Job otra finalidad más que la de permitirnos medir mejor la distancia que separa al Nuevo Testamento del Antiguo? Es imposible tratar todas las cuestiones que afectan a este tema tan delicado en el espacio de este capítulo. Pero es posible indicar un camino que puede reconciliar al lector comprensivo con este monumento de la poesía hebrea.

Nuestro punto de partida será un versículo de la conclusión del drama. Después de haber hablado largamente a Job y de haber recibido una humilde respuesta del mismo, Dios se dirige a Elifaz, uno de los tres amigos de Job que habían intentado inútilmente reducir a la razón a nuestro héroe, para decirle: «Estoy irritado con-

tra ti y contra tus dos amigos, porque no habéis hablado bien de mí como lo ha hecho mi siervo Job» (Job 42, 7). Job había podido rebelarse y sus palabras podían haber sonado a blasfemia, pero es a él a quien Dios aprueba y no a sus amigos, que habían intentado de todas las maneras posibles justificar la conducta divina. Job, por su parte, había reprochado más de una vez a sus amigos ser incapaces de compadecer su dolor y por tanto de comprender su sufrimiento. Más aún, ellos habían hecho todo lo posible para hacerle admitir que su caso era como los demás, sujeto a la regla general de la justicia distributiva: Dios recompensa al justo y castiga al impío; si uno sufre, es porque es castigado; si uno es castigado, es porque tiene pecados; que se convierta y Dios lo curará. Job opone su propia experiencia a esta sabiduría abstracta, que se parece mucho a un prejuicio. Pide una sola cosa: que lo escuchen sus amigos y Dios mismo. Éste responderá a Job y acabará aprobando su actitud. Pero ¿cómo puede, a su vez, el lector moderno «escuchar» a Job y percibir la «verdad» que dice a propósito de Dios? Es éste el problema que tenemos que afrontar ahora.

Desde un punto de vista literario, los diálogos dejan al lector diversas posibilidades. Puede tomar parte por los amigos y defender la causa divina condenando a Job. O puede tomar parte en favor de Job contra sus amigos y llegar incluso a condenar el capricho divino. Puede intentar permanecer neutral y esperar hasta la llegada de la sentencia divina. Puede incluso jugar a espectador y mirar el drama desde fuera, como un árbitro. Hasta puede gustar la intensidad del drama como un esteta, sin plantearse ninguna pregunta de fondo. Éstas son todas las actitudes posibles. ¿Pero acaso no nos indica el texto el camino a seguir? ¿No nos invita a entrar en el debate de una forma o de otra? Para los primeros lectores, la pregunta era crucial y no podían quedarse impasibles. Simplificando obviamente los datos, es posible definir el conflicto de Job de la siguiente manera: se trata de un choque entre una doctrina tradicional totalmente en favor de Dios y un caso individual que la pone en discusión. Para ser más precisos, no se trata del conflicto del individuo contra el sistema, sino del individuo Job contra el sistema de la sabiduría distributiva de Israel. Se invita al lector a entrar paso a paso en esta dialéctica, a hacer suyos los diversos puntos de vista contradictorios, a recorrer todo el camino de Job y de sus amigos para constatar cómo es imposible que algún día puedan encontrarse. Job sigue orientando al lector a buscar

un camino hacia el juez supremo e inaccesible, a recomponer en su dimensión emotiva, humana y espiritual la desesperación del que se despelleja las manos llamando en vano a la puerta del silencio. No se tratará exactamente de alistarse con Job y de consolarlo en lugar de sus amigos, sino de poder reconstruir y «experimentar» el drama en toda su intensidad y en la conexión de todos sus elementos: los que ofrece Job, los que ofrecen sus amigos, así como los que provienen del silencio divino. Luego, después del último ataque fogoso de Elihú (Job 32-37), cuando Dios responda finalmente, se tratará de recomponer la arquitectura del conjunto para integrar en ella esta nueva dimensión que hace penetrar todavía más a fondo en el misterio. Al final, el lector se quedará frente a una última paradoja. Los discursos de Dios (Job 38-41) relativizan efectivamente la idea de una «justicia retributiva», para insistir en el carácter insondable de la acción divina. El epílogo en prosa (Job 42, 7-17), por su parte, muestra cómo Dios recompensa la paciencia de Job colmándolo de bienes de acuerdo con las normas que se acaban de criticar.

Este lento trabajo de desciframiento se va desarrollando poco a poco a lo largo de la lectura. El «sentido» del libro de Job sólo puede descubrirse gradualmente, en un proceso de escucha, de corrección, de búsqueda incierta, de revisión, para intentar situar más bien en un campo de batalla que en un mapamundi todas las fuerzas en acción y seguir las escaramuzas hasta el final. La batalla permanece incierta por largo tiempo e indudablemente no hay que buscar ante todo quién es el vencedor. El punto esencial es que el libro de Job invita al lector a «vivir», es decir, a reconstruir el combate para captar el sentido del libro; «sentido» que no es tanto una «idea» sobre Dios o sobre el sufrimiento como una «acción», una participación activa en el choque mediante un trabajo minucioso de reconstrucción orgánica.

Pero este lector, si cree en la resurrección de los muertos, ¿sigue siendo capaz de dar este paso? A nuestro juicio, si el mensaje del hebraísmo tardío y del evangelio abre los ojos del lector a otros horizontes, puede y debe sin duda ensancharlos, pero no le impide realizar aquel esfuerzo de participación en la dialéctica contradictoria de Job; más aún, le ofrece incluso nuevas razones para apropiarse de todos los datos del problema. En efecto, los relatos de la pasión, especialmente en los evangelistas Mateo y Marcos, confieren a la figura del justo doliente una nueva profundidad. Jesús recoge todas las invocaciones de sus predecesores, hasta la más desgarradora de

todas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46 / Mc 15, 34; cf. Sal 22, 1). Jesús no sólo defiende la causa de todos los justos inocentes del Antiguo Testamento, sino que ocupa un puesto entre ellos para hacer que venza su causa. La resurrección como tal no debe interpretarse como si Jesús se hubiera librado de la suerte de los inocentes acusados injustamente. Él padeció su suerte hasta el fondo, hasta la muerte; y conservó sus huellas –sus heridas– en su cuerpo glorioso. La resurrección se manifiesta en la muerte y más allá de la muerte, no fuera de ella. «¿No era preciso que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria?», dirá el Resucitado a los discípulos de Emaús (Lc 24, 26). Esta frase tan conocida se propone mostrar cómo la pasión era un paso obligado. El Nuevo Testamento no hace caduca ni mucho menos la sabiduría de Job; al contrario, pone de relieve cómo es éste el camino que conduce hacia el misterio de Cristo crucificado y resucitado. La resurrección es una promesa hecha a los justos que sufren y que, como Job, rechazan todo consuelo fácil –como la recompensa de una felicidad futura–, deseando a toda costa descubrir a Dios *en* su sufrimiento, no después de él, ni fuera de él. Para descubrir esta verdad, el lector debe tomar en serio a Job y el campo de fuerzas opuestas que lo recorren.

Podríamos proseguir estas observaciones. Pero bastarán, al menos así lo esperamos, para devolver al Antiguo Testamento lo que le corresponde invitar a la lectura de esas páginas que forman parte de nuestro patrimonio y de nuestra identidad. Los relatos del Antiguo Testamento, sin embargo, nunca responden por completo a nuestras preguntas; nos ofrecen más bien pistas señaladas para partir en busca de esas respuestas; nunca ofrecen productos acabados, sino que ponen en nuestras manos los instrumentos necesarios para forjar en el laboratorio de su lectura una experiencia de fe siempre nueva.

Bibliografía para profundizar en el tema

a) *Sobre los principios de interpretación*

E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellt Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern [2]1956; H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative,* New Haven-London 1974; L. M. Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approa-*

ches, Atlanta 1985; B. Polka, *The Dialectic of Biblical Critique: Interpretation and Existence*, New York-Basingstoke 1986; G. Ravasi, *Per un'estetica biblica*: Rassegna di Teologia 30 (1989) 36-51; Id., *Introduzione all'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1991.

b) Sobre los patriarcas

E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (BWANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984; R. Michaud, *Los patriarcas: historia y teología*, Estella 1997.

c) *Sobre el libro de Josué*

R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges*, New York 1980; (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington-Indianapolis 1993; J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1987, 218-226; Id., *Joshua. A Commentary* (OTL), London 1988.

d) *Sobre la violencia en la Biblia*

G. Barbaglio, *¿Dios violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Estella 1992; P. C. Graigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978; H. Hendricks, *Reflections on the Meaning of Peace and Violence in the Bible*, London 1988; T. R. Hobbes, *A Time for War. A Study of Warfare in the Old Testament*, Wilmington 1989; N. Lohfink, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento,* Bilbao 1990; AA.VV., *Atti del Congresso su «Giustizia e Pace»,* Istituto teologico marchigiano, Fermo 1992.

e) *Sobre el libro de Job*

L. Alonso Schökel-J. L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid 1983; D. J. A. Clines, *Job 1-20* (Word Biblical Commentary 17), Dallas, TX 1989; J. Lévêque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique* (Études bibliques), Paris 1970; G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1979.

2

El texto del Antiguo Testamento

Stephen Pisano

El texto del Antiguo Testamento se transmitió durante muchos siglos bajo la forma manuscrita. Por tanto, es natural que, durante este largo periodo de transmisión, se hayan introducido en el texto errores de transcripción. Al mismo tiempo, antes del siglo I de nuestra era, el texto fue objeto de cambios y de añadidos que reflejaban diversas tradiciones. Esta fluidez sugiere que la preocupación por conservar el texto en una forma única y pura sólo se convirtió en un valor hacia el siglo I. El resultado de esta otra mentalidad es que existen diversas formas del texto, que son evidentes, por ejemplo, en el texto masorético, en la traducción griega de los Setenta (LXX) y en el Pentateuco samaritano.

1. *Problemas introductorios*

a *La crítica textual en general*

Se puede atribuir a la crítica textual un doble objetivo: restaurar un texto dañado para llegar a la lectura del propio autor, o al menos a la más cercana posible, y trazar la historia de la transmisión y del desarrollo del texto escrito del que tenemos hoy varias formas (aquí se trata de textos no necesariamente dañados, pero cuya forma ha sufrido algunos cambios a través de la historia).

El texto hebreo del Antiguo Testamento ha conocido una larga historia de desarrollo. El que se convirtió en texto «oficial» a finales del siglo I de nuestra era es el «texto masorético» (TM), fruto del trabajo de los masoretas y de sus antepasados. Los mismos masoretas, trabajando desde el siglo VI al X d.C. para establecer los puntos

vocálicos y las diversas observaciones de la *masora*, eran herederos de un texto hebreo usado ya antes de su tiempo. Desde entonces el texto ha permanecido estable, pero aquel texto masorético era, al parecer, un texto elegido entre varios. Una parte de nuestro trabajo consistirá entonces en trazar la historia del texto antes del periodo de los masoretas. Esto es posible gracias a los testimonios del texto en hebreo y en las diversas traducciones antiguas. A través de estos testimonios se puede formular la pregunta de las relaciones entre el TM y la forma original de los escritos del Antiguo Testamento [1].

Remontándose en la historia del texto del Antiguo Testamento, se pueden señalar hasta cuatro ramas que indican formas diversas del texto: 1) el (proto-)masorético; 2) el Pentateuco samaritano; 3) las diversas formas del texto encontradas entre los manuscritos del Mar Muerto (especialmente en Qumran); 4) las traducciones griegas, empezando por los Setenta (= LXX) y siguiendo con la traducción griega compuesta en torno a los siglos III-II a.C., que hace suponer un texto hebreo de base (designado a menudo con el término alemán *Vorlage*), distinto del TM.

Entre los testimonios de un texto «proto-masorético», además de los manuscritos hebreos, están algunas traducciones hechas desde el siglo II hasta el VII d.C. Son: los *targumim*, traducción aramea basada en el texto proto-masorético que se remonta al siglo II d. C, al menos en su forma oral; la versión *siríaca*, que comenzó hacia el siglo II d.C.; las traducciones griegas de Áquila, Símmaco y Teodoción (del siglo II d.C., aunque la situación de la versión de Teodoción es más compleja, como veremos a continuación); la versión latina de san Jerónimo (la Vulgata) del siglo IV d.C.; las revisiones hechas de la traducción griega de los LXX que la acomodan más al TM (por ejemplo, en parte, las *Hexapla* de Orígenes del siglo III d.C., conocidas parcialmente por el *Siro-Hexaplar*, una traducción siríaca de la obra de Orígenes hecha en el siglo VII d.C.).

El Pentateuco samaritano que hoy conocemos es el heredero del texto de los samaritanos que se separaron de los judíos en el siglo IV a.C.

1. Es obvio que todo estudio de este género tiene que ir precedido de un buen conocimiento de las diversas formas del texto bíblico. Ahora puede consultarse, en italiano, una nueva serie dedicada al conocimiento de estos textos: S. P. Carbone-G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche* (Testi e Commenti), Bologna 1992.

En Qumran encontramos una variedad bastante grande de formas textuales. Estos textos, que datan del siglo III a.C. hasta el siglo I d.C., reflejan unas veces el TM y otras los LXX, pero también otras formas desconocidas hasta ahora.

Por lo que se refiere a los LXX, hay algunas traducciones (por ejemplo, la *Vetus latina* del siglo II d.C.; la versión copta del siglo III d.C.) que nos permiten precisar a veces nuestro conocimiento del texto griego de los LXX.

Los manuscritos de todas estas formas del texto (y también de otras) indican a menudo cierta influencia de un texto sobre otro; una parte del trabajo textual consistirá en encontrar las lecciones «originales» de las diversas formas antes mencionadas para poder: 1) examinar la naturaleza de cada uno de los textos, y 2) trazar la historia del desarrollo de las diversas formas. Además, puesto que se trata de una historia manuscrita, es decir, de textos escritos a mano, hay que tener presente la posibilidad de errores introducidos en los textos. El estudio de todos los manuscritos disponibles y de las diversas formas del texto puede ayudar a sanear los textos que se suponen dañados.

b) *Sobre los orígenes del texto hebreo*

No se sabe en concreto cuál es el origen del texto hebreo del Antiguo Testamento. Hay al menos cuatro teorías sobre sus orígenes, que son contradictorias entre sí. La primera, que se puede llamar la teoría del «texto único original», fue propuesta por P. A. de Lagarde[2]. Según este autor, en el origen había un texto único y todas las formas que existen del texto se desarrollaron a partir de este único texto original. La segunda, la teoría de los «textos vulgares» de P. Kahle[3], afirma que en vez de un texto original había varios textos populares en diversas localidades, que solamente llegaron a unificarse en un tiempo muy posterior al de la formación de los textos. Una tercera teoría, la de los «textos locales» de W. F. Albright[4] y F. M. Cross[5],

2. P. A. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863.

3. P. Kahle, *The Cairo Genizah*, Oxford [2]1959.

4. W. F. Albright, *New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible*: BASOR 140 (1955) 27-33.

5. F. M. Cross, *The Evolution of a Theory of local Texts*, en F. M. Cross-S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA - London 1975, 306-329.

propone que el texto se desarrolló en tres zonas: Babilonia, Palestina y Egipto; según esta teoría, el texto masorético era el que se leía en Babilonia, el del Pentateuco samaritano era el de Palestina y el de la versión griega se elaboró en Egipto sobre la base de un texto exportado de Palestina. Una cuarta teoría es la de S. Talmon, que sostiene que, entre las múltiples formas del texto en circulación, sólo se conservaron aquellas que eran más apreciadas dentro de una comunidad socio-religiosa[6].

Es posible hablar de cuatro etapas en el desarrollo del texto hebreo[7]. La primera sería la de la producción escrita (y oral) del texto, que se remonta a los «autores originales» o a los «textos originales». No existen ya «autógrafos» que sean testimonios directos de esta etapa del texto. Ordinariamente se puede llegar a esta etapa sólo a través de un análisis literario, para intentar una reconstrucción de esos textos en donde se cree que los testimonios actuales sufrieron ciertas transformaciones. La segunda etapa es la de la forma más antigua (o de las formas más antiguas) a las que podemos remontarnos a través de los testimonios existentes, tanto directos como indirectos. Ordinariamente es ésta la etapa en la que se concentra la aplicación de la crítica textual. La tercera etapa es la del texto hebreo consonántico, que se hizo normativo a finales del siglo I de nuestra era. Puesto que es el que aceptaron los masoretas y sobre el que trabajaron, se puede llamar a esta etapa la «proto-masorética». La cuarta y última etapa sería la del texto masorético, el texto con la vocalización escrita y con el conjunto de observaciones elaboradas por los estudiosos del texto (los masoretas y los *soferim* [escribas] antes de ellos), que se encuentran en los manuscritos hebreos a partir del siglo X d.C.

2. *El texto masorético*

Para el estudio del texto masorético (TM) es oportuno comenzar la exposición a partir de los estudios críticos modernos, para re-

6. S. Talmon, *The Old Testament Text*, en P. R. Ackroyd-C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. I: *From the Beginnings to Jerome*, Cambridge 1970, 159-199.

7. Cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, I (Orbis Biblicus et Orientalis 50/1), Fribourg Suisse-Göttingen 1982, *69.

montarse luego en la historia y comprender la naturaleza de los estudios hechos sobre el texto masorético, e indagar finalmente sobre sus orígenes y su antigüedad.

a) *Periodo de los críticos (siglo XVI hasta hoy)*

Después de la invención de la imprenta, uno de los primeros libros en imprimirse fue la Biblia. También el texto hebreo fue muy pronto objeto de esta invención. La primera Biblia completa impresa (*editio princeps*) se publicó en 1488 en el norte de Italia, en Soncino, por obra de R. Joshua. También en Italia, en Venecia, tuvo una gran actividad impresora el holandés Daniel Bomberg: en 1516-1517 publicó la primera edición de la Biblia Rabínica, en cuatro volúmenes. Esta Biblia es llamada «rabínica» porque recoge no sólo el texto bíblico, sino también algunos comentarios medievales sobre el texto, por ejemplo los de Rashi, Ibn Ezra y Qimchi. El editor de esta gran empresa es conocido con el nombre cristiano tomado después de la conversión, Félix Pratensis. Tras el éxito de esta obra, Bomberg publicó una segunda edición en 1524-1525, bajo la dirección de Jacob ben Chayim. Esta segunda edición recoge no solamente los comentarios rabínicos, sino también la masora preparada por Ben Chayim según los manuscritos que consultó. Se ve que esta edición gozó de gran autoridad, ya que su texto hebreo siguió siendo de uso común hasta la publicación de la tercera edición de la *Biblia Hebraica* de R. Kittel en 1937.

Mientras tanto en España, el cardenal Cisneros, arzobispo de Toledo, había publicado su *Biblia Polyglota Complutensis*. Reunió a varios eruditos, incluso judíos, para preparar una edición de toda la Biblia. Para el Antiguo Testamento el texto se dispuso en tres columnas según las lenguas: hebreo, griego y latín. Los seis volúmenes fueron preparados entre 1514 y 1517, pero por diversos motivos la obra sólo se publicó en 1522.

En cierto sentido el texto hebreo de la Complutense es preferible a la de Ben Chayim, ya que los editores pudieron consultar manuscritos más antiguos que los que utilizó Ben Chayim. Pero no se dieron cuenta de que algunos de aquellos manuscritos eran de origen babilonio y, por tanto, de una tradición distinta de vocalización. El resultado fue que la edición complutense recogía un texto un tanto mixto. El texto iba impreso con los signos vocálicos, pero sin los acentos, que los editores no encontraban en sus manuscritos más

antiguos. Ben Chayim estaba convencido de que su texto era fiel a la tradición de Ben Asher, pero utilizaba manuscritos más recientes que los utilizados por la Complutense y por Félix Pratensis[8].

1) Debate sobre el valor de las vocales en el texto masorético

Ya en el siglo XVI y luego en el XVII se discutía sobre los orígenes de las vocales en el TM. Era una discusión hermenéutico-teológica para saber: primero, a qué época se remontaba el uso de los puntitos para expresar las vocales; y segundo, si las vocales gozaban de la misma inspiración que las consonantes.

Elías Levita publicó un comentario sobre la masora (*Massoreth Ha-Massoreth*, Venecia 1538), mostrando que ni el Talmud ni el Midrás conocían el sistema masorético de vocalización, y así llegó a la conclusión de que los puntitos eran posteriores a aquellas obras. Sostenía además que las variantes de las vocales demuestran que los puntitos no se remontaban al Sinaí y que por tanto no eran de origen divino. Finalmente demostró que los nombres de los puntitos son de origen babilónico y arameo y que, por tanto, se introdujeron después del destierro en Babilonia[9].

Johannes Buxtorf el Viejo, en su *Tiberias sive commentarius masorethicus* (Basilea 1620) intentó demostrar el origen divino de los puntitos vocálicos. Quería probar que no eran una invención de los masoretas, sino que tenían la misma autoridad divina que las consonantes y que se introdujeron en el texto en tiempos de Esdras (siglo IV a.C.). L. Cappel lo refutó en su obra *Critica Sacra* (Paris 1650), sosteniendo que el texto hebreo tenía que someterse a un estudio crítico, análogo a la crítica de cualquier otra obra de la antigüedad. Sirviéndose de los comentarios marginales de los masoretas e incluso del texto de los Setenta, de los targumim y de la Vulgata, intentó demostrar el origen puramente humano de estos puntitos. J. Buxtorf el Joven continuó el debate en su *Anticritica seu Vindiciae veritatis hebraicae* (Basilea 1653), ratificando su origen divino[10].

8. Cf. P. Kahle, *The Hebrew Text of the Complutensian Polyglot*, en *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, I, Barcelona 1954, 741-751.

9. Para una traducción de su obra, cf. C. D. Ginsburg, *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita* (1867; reimpresa en New York 1968).

10. Para todo el debate cf. R. A. Müller, *The Debate over the Vowel Points and the Crisis in Orthodox Hermeneutics*: Journal of Medieval and Renaissance Studies 10 (1980) 53-72; D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, *1-*22.

2) Colecciones de variantes en los manuscritos hebreos

Mientras examinaban el texto hebreo, los estudiosos se dieron cuenta de que no todos los manuscritos eran iguales. Aunque los escribas copiaban los manuscritos con gran esmero, había pequeñas divergencias en el texto. B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (2 vols., Oxford 1776-1780) publicó un estudio de 615 manuscritos hebreos y de 52 ediciones impresas para captar las variantes consonánticas. Su conclusión fue que todos los manuscritos presentan el mismo texto, con poquísimas variantes que pueden servir para corregir eventualmente el TM. G. B. de Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti* (4 vols. + supl., Parma 1784-1788) consultó 1418 manuscritos y 374 ediciones impresas para completar el trabajo de Kennicott; indicó además las divergencias vocálicas. Las indicaciones de variantes en los manuscritos hebreos en el aparato crítico de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (publicada por la Sociedad bíblica universal, en Stuttgart, 1976) proceden de estas dos obras.

Las obras de Kennicott y de Rossi ofrecen una gran cantidad de información sobre las variantes, aunque se observa que todos los manuscritos consultados eran de la tradición masorética y, por consiguiente, poco útiles para sugerir eventuales correcciones del texto. Ordinariamente las divergencias que se observan en los manuscritos son simples errores de los escribas, que confirman la unicidad de la tradición masorética. Pero de vez en cuando las variantes sugieren que en algunos manuscritos se han introducido modificaciones que no siguen el texto masorético tradicional. Por ejemplo, en 1 Sm 9, 1, donde el versículo comienza con «era un hombre», hay nueve manuscritos que añaden el adjetivo «uno solo», como se encuentra en una frase parecida de 1 Sm 1, 1, un añadido que está presente también en el Targum y en la versión siríaca. Pero no parece que haya manuscritos que sigan sistemáticamente una tradición distinta de la masorética. En este periodo vemos nacer un espíritu crítico que comprendía la necesidad de confrontar el TM con otros manuscritos hebreos y con las versiones antiguas, para llegar a un texto que fuese más fiel al original. Los primeros estudios en este sentido son los de L. Cappel, *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum*, Amsterdam 1684, y el de C. F. Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta*, 4 vols., Paris 1753.

b) *Periodo de los masoretas (siglos VI-X)*

Demos un salto en la historia, prescindiendo de los trabajos de los exegetas hebreos medievales, como Abulvalid e Ibn Ezra, que escribieron comentarios, especialmente gramaticales, sobre el texto hebreo. Su texto estaba ya establecido en lo referente a los signos vocálicos y acentos de los masoretas y a la transmisión del texto consonántico por parte de los escribas que les habían precedido.

Los masoretas (su nombre viene probablemente de la palabra hebrea *masora*, «tradición») eran estudiosos que desarrollaban dos tipos de trabajo sobre el texto: ponían los signos vocálicos en el texto y hacían observaciones sobre cada una de las palabras o de las frases. El conjunto de estas observaciones, la «masora», se encuentra al margen de los manuscritos o en listas al final del texto bíblico. Los masoretas, que eran con frecuencia de la misma familia, trabajaban en los grandes centros del judaísmo, Babilonia y Palestina. Las dos familias más famosas eran las de Ben Naftalí y Ben Asher. Los manuscritos hechos por esta última son considerados como los más fieles a la tradición autorizada de lectura del texto bíblico.

Los grandes manuscritos (en forma de códice y no de rollo, y por tanto no destinados al uso litúrgico en la sinagoga) de esta época contienen el texto de la familia Ben Asher, de la tradición tiberiense de los masoretas:

1. Códice de los Profetas de El Cairo (C): 895-896 d.C., transcrito probablemente por Mosé ben Asher, padre de Arón ben Asher. Este códice contiene los «profetas anteriores» (Jos, Jue, 1-2 Sm y 1-2 Re) y los «profetas posteriores» (Is, Jr, Ez, Profetas menores)[11].
2. Códice de Alepo (A): 925-930 d.C. (destruido en parte: comienza por Dt 28, 17 y faltan algunas otras partes del texto). Es considerado por muchos como el manuscrito más fiel a la escuela de Ben Asher ya que, según la tradición, su masora estuvo compuesta por Arón ben Mosé ben Asher[12] y es el

11. Cf. F. Pérez Castro (ed. lit.), *El Códice de Profetas de El Cairo*, I-VIII, Textos y estudios «Cardenal Cisneros», CSIC, Madrid 1980-1992.
12. Cf. M. H. Goshen-Gottstein, *The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text*: BA 42 (1979) 145-163.

manuscrito utilizado por el texto de «The Hebrew University Bible» (se ha publicado hasta ahora Is 1-44).

3. Códice de Leningrado B 19A (L): 1008-1009 d.C. Es el manuscrito más antiguo de la Biblia hebrea entera [13]. Fue utilizado para el texto de la *Biblia Hebraica* (3ª edición) de Kittel (1937) y de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1966-1976). En su colofón, el copista Samuel ben Jacob escribe que copió el texto de un ejemplar escrito por Arón ben Mosé ben Asher.

El sistema de vocalización que se encuentra en estos manuscritos es el tiberiense. Había además otros sistemas, pre-tiberienses, pero que desaparecieron bajo la influencia de la popularidad del sistema tiberiense. Se descubrieron manuscritos con estas vocalizaciones a finales del siglo pasado en la «Gheniza» de El Cairo. La *gheniza* era un depósito para los manuscritos usados o no aptos para el uso, y el siglo pasado se encontró la de la sinagoga de El Cairo, construida en el 822 d.C., llena de obras bíblicas y no bíblicas, con millares de manuscritos y fragmentos. Entre los textos más importantes están los fragmentos del texto de Ben Sira en hebreo. En su mayor parte, los manuscritos allí encontrados son del siglo VI al IX d.C. y, mientras que el texto consonántico es el masorético, tienen dos tipos distintos de vocalización: el «oriental» de Babilonia y el «occidental» de Palestina. Los dos son sistemas supralineales [14].

Los acentos, que se pusieron en este periodo, son indicaciones para la lectura del texto. Pueden servir además para orientar al lector hacia una cierta exégesis de los textos [15]. Por ejemplo, Is 56, 9: «Bestias todas del campo, venid a comer; todas las bestias de la selva». Leído de este modo, este versículo abre la sección de la profecía que denuncia a los jefes ineptos del pueblo. Pero en los códices leningradense y cairense queda un espacio después de este versículo, con

13. Para una reproducción fotográfica, cf. D. S. Loewinger, *Pentateuch, Prophets and Hagiographica. Codex Leningrad B 19A. The Earliest Complete Bible Manuscript*, 3 vols., Jerusalem 1970.

14. Cf. P. Kahle, *The Cairo Genizah*; Id., *Massoreten des Westens*, II, Stuttgart 1930; Id., *Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babilonia*: ZAW 46 (1928) 113-137.

15. Se encuentran algunos ejemplos de esta exégesis en D. B. Freedman-M. Cohen, *The Masoretes as Exegetes: Selected Examples*, en *1972 and 1973 Proceedings IOMS*, Missoula, MT 1974, 35-46.

la indicación de una pausa (el acento *anath*) bajo la palabra «campo». Entonces el versículo ha de traducirse: «Bestias todas del campo; venid a comer a todas las bestias de la selva». Con esta puntuación, el versículo ha de leerse junto con los vv. 1-8, es decir, con lo precedente y no con lo siguiente. Leída de este modo, la promesa de un premio para los que conserven la justicia y observen el sábado (vv. 1-8) va seguida de otra promesa: que los animales del campo (los débiles) se comerán a los de la selva (a los fuertes), es decir, que los justos prevalecerán sobre los malvados. De esta manera, la acentuación puesta por los masoretas ofrece otra manera de comprender el texto.

c) *Periodo de los escribas (*Soferim*) (siglos I-VI)*

Los *soferim* (literalmente, «contadores») contaban el número de palabras y versículos del texto bíblico para velar por la autenticidad del texto en los manuscritos. Véase por ejemplo Lv 8, 8, donde se escribe al margen *ḥ^{e}ṣî hatōrah b^{e}pesuq*, «la mitad de la torá según los versículos», para indicar el versículo central de la Torá. Hacían además observaciones sobre algunos textos difíciles para establecer una lectura «justa» y ortodoxa:

a) *puntos extraordinarios:* en 15 lugares de la Biblia se ponen unos puntitos sobre algunas letras o palabras para señalar que los *soferim* tenían dudas sobre la forma o sobre la doctrina. Por ejemplo, en Is 44, 9 hay unos puntitos sobre las letras de la palabra *hemmah* para indicar una diptografía, es decir, un error de un escriba que había vuelto a transcribir las últimas letras de la palabra precedente, *w^{e}'dehem.*

b) *nun invertido:* en 9 ocasiones se encuentra la letra hebrea *nun* escrita al revés al final de un versículo. Parece ser que esto indicaba una duda de los escribas sobre la posición del versículo. Por ejemplo, en Nm 10, 34-36 se encuentra esta indicación para sugerir que hay que transponer los versículos 34 y 36.

c) *s^{e}bir*: de la palabra aramea para «suponer». Hay 350 lugares, más o menos, en los que se encuentra esta nota para señalar que la forma presente en el texto no es la que se esperaba, indicando al margen alguna observación justa. Por ejemplo, en Gn 19, 8 se encuentra la palabra *ha'ēl,* «Dios»; el aparato

crítico pone *ha'ēlleh*, «este», con la indicación «Seb» para indicar la lectura justa de esta palabra.

d) *qere-ketib*: «dicho» y «escrito». La lectura *qof*, con un puntito puesto al margen indica que una palabra está escrita de una manera, pero debe pronunciarse de otra. Por ejemplo, en Gn 6, 7, la primera palabra está escrita con las consonantes que indican «y dijeron», en plural, pero vocalizada como si estuviera en singular; al margen se encuentra el [ ] con la forma puesta en singular.

e) *«no hay otro»*: la letra *lamed* con un puntito encima al margen es la abreviatura de *lō' 'ēt* («no hay otro»), para indicar palabras o combinaciones de palabras que aparecen una sola vez en la Escritura.

Todos estos comentarios textuales tendían a explicar, o al menos a indicar, ciertas palabras o expresiones que creaban dificultades o bien proponían lecturas alternativas, dejando intacto el texto consonántico. Ulteriores indicaciones de los *soferim* parecen señalar ciertas modificaciones o correcciones del texto, dirigidas algunas de ellas a evitar una falta de respeto a Dios. En conjunto hay 18 lugares con estas características, llamados *tiqqunê soferim*, es decir, correcciones de los escribas[16]. Por ejemplo, en Gn 18, 22 se lee «Abrahán estaba todavía delante del Señor». En la lista de los *tiqqunê soferim* se indica un cambio en este punto. Esto nos lleva a suponer que en otros tiempos se leía «el Señor estaba delante de Abrahán», cuyo significado planteaba problemas, ya que el «superior» habría estado entonces frente al «inferior».

De este mismo periodo, del siglo II al IV d.C., datan también otros testimonios contemporáneos de la situación del texto bíblico consonántico. El manuscrito hebreo de los Doce Profetas, procedente del Wadi Murabbaᶜat ca. 135 d.C.)[17], contiene un texto que se

16. Para el conjunto de la cuestión de los *tiqqunê soferim*, cf. C. McCarthy, *The Tiqqune Soferim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Orbis biblicus et Orientalis 36), Fribourg Suisse-Göttingen 1981. Sobre las observaciones de los escribas en general, cf. I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Massorah*, Chico, CA 1980; C. Ginsburg, *Introduction to the Masoretic-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London 1897; y W. R. Scott, *A Simplified Guide to BHS*, Berkeley, CA 1987.

17. Cf. P. Benoit-J. T. Milik-R. de Vaux, *Les Grottes de Murabbaᶜat* (*DJD* II: Texte, Planches), Oxford 1961, 50, 180ss.

puede decir igual al masorético. De vez en cuando hay indicaciones o correcciones que señalarían ciertas divergencias menores (por ejemplo, la presencia de una «mater lectionis» en Jl 4, 5 para indicar la vocalización de una palabra). En Jl 3, 2 la palabra *hahem* se corrigió por la palabra *hāhēmmāh* para concordar con el TM. Están además las traducciones griegas del siglo II d.C. de Áquila, Símmaco y Teodoción (aunque la de este último parece ser más bien la revisión de una traducción griega más antigua; véase la discusión sobre las traducciones griegas).

A este mismo periodo pertenecen los *targumim*, las traducciones arameas de las Escrituras hebreas. Aunque existen en formas un tanto diversas, los targumim fueron traducidos del texto masorético y por tanto no constituyen un testimonio independiente de él. Puesto que los targumim nacieron como traducciones orales, se puede notar cierta fluidez en sus formas antes de haber sido puestos por escrito [18].

La *Vulgata* de san Jerónimo (siglo IV d.C.), su traducción latina basada en el texto hebreo, la *veritas hebraica*, se remonta a este mismo periodo. También esta traducción atestigua el texto masorético. Pero en su traducción y en sus comentarios se advierte que Jerónimo conocía el texto de los LXX, así como las diversas recensiones griegas de los siglos segundo al cuarto.

El estudio de estos tres periodos nos lleva a la conclusión de que el texto masorético, en lo que atañe al sistema de vocalización y, en parte, a la gramática, es obra de la escuela masorética de Ben Asher. El texto consonántico, por su parte, se remonta probablemente al segundo o quizás al primer siglo d.C. Según Gordis [19], el manuscrito escogido como normativo para el texto hebreo fue adoptado en tiempos de R. Akiba (ca. 100 d.C.), o quizás antes.

d) *Periodo anterior a la estabilización del texto (siglo I d.C.)*

Por lo que se refiere al tiempo anterior al siglo I d.C., se observa una notable variedad en la forma del texto bíblico, tal como se encuentra en los manuscritos hebreos y griegos de Qumran, en el

18. Para una introducción a los targumim, cf. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Roma 1966 y P. Grelot, *Los Targumes*, Estella 1987.

19. R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A Study of the Kethib-Qere*. Philadelphia 1937; [2]1971, 45.

texto de los LXX y en el del Pentateuco samaritano. Las relaciones entre estos textos y el «proto-masorético» constituyen en gran parte el trabajo de la crítica textual del Antiguo Testamento.

3. *El Pentateuco samaritano*

El Pentateuco samaritano es la Biblia de la comunidad samaritana antes y después del cisma con los judíos (siglo IV a.C.). Los samaritanos conservaron el Pentateuco como un cuerpo único de la Escritura inspirada, mientras que los judíos añadieron los libros proféticos y los hagiográficos. Comparando el Pentateuco samaritano con el TM se encuentran unas 6.000 variantes; aproximadamente 1.600 de éstas concuerdan con los LXX. Ordinariamente las variantes son de tipo ortográfico (por ejemplo, *matres lectionis*) o morfológico. Hay sin embargo otras variantes que indican los intereses teológicos de los samaritanos (por ejemplo, en Ex 20, 17 y Dt 5, 21 encontramos una larga interpolación sacada de Dt 11, 29s; 27, 2-7, que recoge las palabras del pueblo tras la entrega de los diez mandamientos). La construcción de un altar en el monte Garizim se convierte en una parte del decálogo. A veces la forma del texto es distinta de la del TM y los LXX (por ejemplo, las cronologías de Gn 5 y 11 presentan tres formas: TM, LXX y Pentateuco samaritano).

Se ha observado además que algunos manuscritos de Qumran contienen algunas lecciones «samaritanas» (por ejemplo, 11Qpaleo-Exod^{m})[20]. Esto sugiere que hubo una forma propia palestinense del texto pre-masorético[21].

4. *Qumran*

No cabe duda de que el descubrimiento de los manuscritos de Qumran, cerca del Mar Muerto, ha sido el mayor acontecimiento de

20. Cf. J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran* (HSS 30), Atlanta 1986.

21. Para el estado actual de los estudios sobre el Pentateuco samaritano y para una bibliografía, cf. M. Baillet, *Les divers états du Pentateuque Samaritain*: Revue de Qumrân, t. 13, n. 49-52 (1988) 531-545.

este siglo en lo que respecta al texto del Antiguo Testamento. Antes del descubrimiento de estos textos, los manuscritos bíblicos más antiguos disponibles databan del siglo V d.C. La mayor parte de estos documentos del Mar Muerto se remontan probablemente al siglo I a.C., algunos son del II o, incluso, del siglo III a.C. Se tiene así una visión directa sobre el estado del texto bíblico en este periodo. La importancia de este descubrimiento no se refiere solamente al texto bíblico, ya que se han encontrado además otros escritos de la comunidad religiosa israelita que allí residía. Pero aquí sólo tomaremos en consideración los escritos bíblicos. El hallazgo, entre los años 1947 y 1956, de los manuscritos de Qumran, una localidad en la orilla noroeste del Mar Muerto, ha enriquecido enormemente nuestro conocimiento del texto bíblico hebreo de los primeros siglos de nuestra era. Millares de manuscritos, ordinariamente muy fragmentarios, encontrados en las once cuevas, han mostrado cómo se leía el texto en aquel periodo. Otros manuscritos que datan del mismo periodo, o un poco más tardíos, se han encontrado en las cercanías de Qumran: Wadi Murabbaᶜat, Masada, Engheddi, Kirbet Mird, Wadi Khabra.

a) *Inventario de los manuscritos bíblicos*

Los manuscritos encontrados en las diversas cuevas de Qumran y en sus cercanías identificados hasta ahora, recogen textos de todos los libros de la biblia hebrea, menos de Ester. En la 1ª cueva: Pentateuco, Jue, Sm, Is, Ez, Sal, Dn; en las «cuevas menores» (2, 3, 5-10): Pentateuco, Re, Jr, Am, Sal, Job, Rut, Cant, Lam, Dn, Eclo; en la cueva 4ª: Pentateuco, Jos, Jue, Sm, Re, Is, Jr, Ez, Profetas menores, Sal, Job, Prov, Eclo, Lam, Dn, Esd, Cr; y en la cueva 11ª: Dt, Lv, Ez, Sal.

Además de los manuscritos hebreos, se han hallado otros griegos y arameos. Por lo que se refiere a los griegos, se han descubierto fragmentos del Ex, Lv, Nm y Dt. Ordinariamente el texto griego es el de los LXX o está muy cerca de él, con algunas variantes.

En lengua aramea se han encontrado partes de los libros de Dn y Tob, así como fragmentos de los *targumim* de Lv y de Job.

Por lo que se refiere a los libros deuterocanónicos, se han encontrado fragmentos de Eclo y de la Carta de Jeremías en griego, y de Tobías en arameo y en hebreo. También están representados otros libros no canónicos, como Henoc, en arameo y en hebreo, y el libro de los Jubileos en hebreo.

Resumiendo podemos decir que, en lo que se refiere al canon hebreo, están representados todos los libros, menos Ester. Entre los libros deuterocanónicos faltan Mac, Jdt, Bar y Sab. Los libros no canónicos como Henoc y Jubileos están, por el contrario, bien representados. De la presencia de estos escritos no podemos llegar a conclusiones absolutas respecto al canon de la sagrada Escritura propio de los habitantes de Qumran. Conocían y leían libros que han entrado en el canon hebreo (de la ausencia de Ester no se puede concluir de manera definitiva que este libro fuera desconocido) y también en parte aquéllos que no fueron considerados como canónicos por las corrientes principales del judaísmo del siglo I a.C.

b) *Variedad de los textos de Qumran y su valor para la crítica*

Algunos ejemplos podrán mostrar la variedad y el valor de estos textos para la crítica textual del Antiguo Testamento:

1) Isaías (1QIs^a y 1QIs^b) [22]

Comparando las más de 1400 variantes de 1QIs^a, del siglo I a.C., con el TM, un estudio reciente ha concluido que solamente 9 *fueron consideradas válidas por los traductores recientes de Isaías* para sugerir una corrección del TM [23]. La mayor parte de estas 1400 variantes afectan a la ortografía o son errores de escribas, sin que pertenezcan por tanto a una corrección del texto. Así pues, aunque el número de variantes parece bastante elevado, el texto de 1QIs^a se muestra muy cercano al del TM. 1QIs^b resulta todavía más cercano al TM: las divergencias más notables respecto al TM sólo se encuentran en Is 53, 12-13, en donde 1QIs^b sigue a los LXX.

22. Los estudiosos y expertos de Qumran han convenido y aceptado un código para citar los manuscritos allí encontrados. Siguiendo dicho código, los manuscritos de Qumran se abrevian de este modo: primero se indica el número de la cueva de donde proviene el manuscrito; luego se indica de qué libro bíblico se trata. Si se ha encontrado más de un manuscrito en la misma cueva, se indican mediante letras exponentes. Así 1QIs^b se refiere al segundo manuscrito de Isaías en la misma cueva 1.

23. D. J. Clark, *The Influence of the Dead Sea Scrolls on Modern Translations of Isaiah*: BibTrans 35 (1984) 122-130. La *Revised Standard Version* ha aceptado 13 variantes de 1QIs^a en su traducción.

2) Samuel (4QSm$^{a.b.c}$): 4QSm$^{a.c}$ del siglo I a.C.; 4QSm^{b} del siglo II o III a.C.

Estos tres textos parecen estar más cerca de los LXX que del TM. Para 4QSm^{a}, del siglo I a.C., los estudios de F. M. Cross [24] y de E. C. Ulrich [25] han mostrado las semejanzas con el del TM. Pero contiene variantes que no se encuentran en otro sitio y que podrían indicar diversas tradiciones o bien ulteriores desarrollos del texto. En 1Sm 1, 11, por ejemplo, el texto de 4QSm^{a} recoge la palabra *nazir* en la descripción que hace Ana del hijo que pide al Señor. Para 4QSm^{b}, según dos autores, Andersen y Freedman, el texto muestra, desde el punto de vista de ciertos fenómenos ortográficos, un parecido con el TM, aunque desde el punto de vista de las lecciones variantes hay que relacionarlo con la *Vorlage* de los LXX [26].

3) El Pentateuco

Se han encontrado unos 30 manuscritos del Pentateuco. Todos ellos parecen estar cerca de uno de los tres tipos textuales conocidos ya antes de los descubrimientos de Qumran: a) el tipo «proto-masorético» (la mayor parte de los manuscritos); b) el tipo LXX: por ejemplo 4QExod^{a} [27]; c) el tipo samaritano: por ejemplo, 11QpaleoExod^{m}.

Esta variedad muestra que no había en Qumran, para el texto bíblico leído, tradiciones textuales «sectarias» (o al menos no solamente sectarias). Muchos de los textos, incluso 4QExod^{f} (de alrededor del 250 a.C.) son del tipo TM o han sido corregidos para acercarlos al TM. Entre los textos considerados como cercanos a los LXX, solamente 4QJr^{b} (que contiene el texto más breve de Jeremías como se encuentra en los LXX) parece que puede ponerse en relación estrecha con la *Vorlage* de los LXX [28].

24. F. M. Cross, *A New Qumran Biblical Fragment Related to the original Hebrew Underlying the Septuagint*: BASOR 132 (1953) 15-26; Id., *The Oldest Manuscripts from Qumran*: JBL 74 (1955) 147-172.

25. E. C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Harvard Semitic Monographs 19), Missoula, MT 1978.

26. F. I. Andersen-D. N. Freedman, *Another Look at 4QSam^{b}*: Revue de Qumrân 53 (1989) 7-29.

27. Cf. F. M. Cross, *The Ancient Library at Qumran*, Garden City, NT ^{2}1961.

28. Cf. E. Tov, *Hebrew Biblical Manuscripts*, 29.

c) *Conclusiones*

Los manuscritos que concuerdan con el TM indican que el «proto-masorético» existía ya en los siglos I-III a.C., y el número mayoritario de los mismos indica una cierta preferencia por este tipo de texto. Esto mismo se deduce además de la presencia de manuscritos del tipo TM fuera de Qumran. De la presencia de estos textos se deduce que el término «proto-masorético» es solamente un convencionalismo y que quizás sería más justo poner en relación ese texto, más tardío, con los textos del Mar Muerto.

De un estudio de las variantes del TM se concluye que no había una forma única y sectaria del texto en Qumran. Además, las formas del texto conocidas en otras partes (por ejemplo, los LXX, el Pentateuco samaritano) están también atestiguadas en Qumran. Finalmente, las lecciones de Qumran que se diferencian del TM no son siempre superiores al mismo. Hay muchos errores de escribas y otras indicaciones de una elaboración ulterior del texto. Es necesario juzgar cada caso en particular.

Respecto a nuestro conocimiento de la historia del texto bíblico, la variedad de formas que se encuentran en Qumran abre la cuestión de los límites entre la crítica textual y la crítica literaria. Además, es preciso replantearse el uso de expresiones como «tipo textual» o «recensión» sobre la base de esta variedad de formas textuales.

Recientemente E. Tov ha sugerido una manera distinta de considerar los «tipos textuales», a la luz de la diversidad de los textos descubiertos en Qumran[29]. Cuestiona el método clásico de hablar de dos «tipos textuales» (TM, LXX) (o tres, si se añade el Pentateuco samaritano). Un manuscrito como 11QpaleoLv, cuyo texto está en parte de acuerdo con el TM, en parte con los LXX, en parte con el Pentateuco samaritano y en parte con ninguno de los tres tipos clásicos, sugiere que pudo haber un manuscrito independiente, es decir, que no reflejase ninguna dependencia de los tres tipos.

Una consecuencia de estas observaciones de Tov es que debemos replantearnos eventualmente nuestra concepción del desarrollo del texto antes de su estabilización, para reconocer quizás una mayor libertad por parte de los escribas y de los estudiosos del texto

29. E. Tov, *A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls*: HUCA 53 (1982) 11-27.

antes del siglo I de nuestra era. También debería cuestionarse la «teoría de los textos locales» de F. M. Cross, según el cual es posible remontarse de los tres grandes testimonios del texto bíblico a la existencia de tres centros de elaboración del texto (TM: Babilonia; Qumran: Palestina; LXX: Egipto)[30].

De la variedad de los textos encontrados en Qumran se deduce que los escribas mantuvieron una doble actitud. Una «libre», que se reconoce sobre todo en los manuscritos producidos en Qumran con características ortográficas y lingüísticas propias (esto se ve también en los textos que están más cerca del Pentateuco samaritano); y la otra más «conservadora», que se advierte en los manuscritos que, por una parte, están cerca del TM y, por otra, cerca de los LXX. Aquí hay que tomar también en consideración aquellos textos «independientes» que, junto con los cercanos al TM y a los LXX, reflejan probablemente el intento de conservar un texto antiguo.

El estudio de estos manuscritos de Qumran está aún lejos de ser definitivo, de manera que cualquier conclusión sigue siendo todavía provisional.

5. *El Antiguo Testamento en griego*

a) *Los Setenta (LXX)*

La diáspora judía trajo consigo la necesidad de tener las sagradas Escrituras en una lengua comprensible para los judíos que habitaban en Egipto, sobre todo en Alejandría, en donde había una comunidad judía importante. Esta traducción, en primer lugar la de la Torá, el Pentateuco, se llevó a cabo probablemente a finales del siglo III a.C., aunque sus orígenes son bastante oscuros.

1) ¿Qué son los LXX?

Según la tradición recogida en la *Carta de Aristeas*, fueron setenta o setenta y dos los eruditos (escogieron a seis de cada una de las doce tribus de Israel) que tradujeron la Torá para el rey Tolomeo

30. Cf. a este propósito el artículo de F. M. Cross, *The Evolution of a Theory of Local Texts*, 306-329. Cf. también las reflexiones más recientes de E. Tov, *Hebrew Biblical Manuscripts from the Judean Desert: Their Contribution to Textual Criticism*: JJS 39 (1988) 5-37.

II Filadelfo (siglo III a.C.); por eso se aplicó el nombre de «los Setenta» ante todo a la traducción griega de la Ley. A continuación se utilizó este nombre para la traducción al griego de la totalidad de las Escrituras. Pero parece ser que ésta fue más bien una traducción hecha por los propios judíos para los que no sabían leer hebreo. El prólogo del libro de Ben Sira afirma la existencia de una traducción griega no solamente de la Torá, sino también «de los profetas y de los otros libros de nuestros padres».

2) Los orígenes de los LXX

Para comprender las teorías propuestas como explicación de los orígenes de los LXX, es importante observar la existencia de varias formas del texto griego. Por una parte, de la desigualdad de la traducción, que a veces puede reconocerse incluso en un mismo libro, se puede deducir que no se trata de un trabajo realizado por una sola persona ni que se remonte a un único periodo. Por otra parte, las variantes en el texto muestran que el texto ha conocido diversas revisiones a través del tiempo, que hacen difícil la búsqueda de la forma original (o de las formas originales). Las dos teorías principales sobre el origen de los LXX pueden designarse como la del «targum griego» y la de la «única versión».

a) «Targum griego»: según P. Kahle, los orígenes de los LXX se deben a varias traducciones parciales del Antiguo Testamento usadas en las sinagogas helenistas sobre todo para la liturgia. Estas traducciones fueron recogidas y unificadas luego por los cristianos [31].

b) «Única versión original»: según esta teoría, de los testimonios existentes cabe la posibilidad de remontarse a una forma original que representa el texto «arquetipo» [32]. Basándose en la información que da san Jerónimo en el prólogo de su traducción latina del libro de las Crónicas sobre tres formas diversas del texto (recensiones: cf. *infra*, 65), P. de Lagarde pensaba que, si se pudieran averiguar esas formas y eliminar las características propias de las recensiones, se podría encontrar la forma original de los LXX. Aunque no se logró su intento de encontrar la forma «lucianea» [33], la mayor

31. P. Kahle, *The Cairo Genizah*, 264.

32. P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863, 2.

33. P. de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti Canonicorum*, Pars Prior Graece edita, Göttingen 1883.

parte de los estudiosos están de acuerdo en decir que los LXX eran en su origen una traducción única.

Vemos cómo las teorías propuestas por estos dos autores se parecen a sus teorías sobre los orígenes del texto hebreo (cf. *supra*). Si se parte de la segunda teoría, cabría la esperanza de encontrar el texto único arquetipo (que podría ser útil para la corrección del texto hebreo, donde éste está corrompido); al contrario, esto no sería posible partiendo de la primera.

3) La importancia de los LXX

La traducción griega del Antiguo Testamento fue un acontecimiento importante en la historia de la Biblia, así como para el conocimiento de su texto. A través de esta antigua traducción poseemos una forma del texto anterior a su estabilización. Además, el texto griego del Antiguo Testamento era la Biblia del Nuevo Testamento: toda la predicación primitiva y las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo proceden de la Biblia griega. Para el estudio de los comienzos de la teología cristiana es muy significativa esta traducción, ya que era la Biblia de los Padres de la Iglesia (también de los Padres latinos, a través de la «Vetus Latina»). Así el pensamiento teológico de los primeros siglos cristianos y su vocabulario se vieron influidos por la formulación griega de la Escritura. Finalmente, puesto que se trata de una traducción hecha del texto hebreo en el siglo II a.C. (o quizás empezada ya en el siglo III a.C.), puede ser útil para la corrección del texto hebreo del Antiguo Testamento. Aunque hoy se la utiliza con bastante discreción para este último objetivo, respetando el fenómeno de la traducción y también la posibilidad de que el texto hebreo subyacente a esta traducción fuera distinto en no pocos lugares de lo que fue el texto masorético, la versión griega antigua sigue siendo una mina muy rica para comprender el texto del Antiguo Testamento.

4) Naturaleza de la traducción de los LXX.

Los LXX es una traducción del hebreo, pero de un texto hebreo que se diferencia a veces del TM. Por ejemplo, el libro de Jeremías en griego es una octava parte más breve que el TM. Por tanto, aunque su traducción es bastante literal, está claro que el texto hebreo del que se tradujo el libro era distinto del TM. Para la historia de

David y Goliat en 1 Sm 17-18, el texto griego es más breve que el TM. A veces la traducción demuestra la mentalidad o las sensibilidades del ambiente alejandrino. Por ejemplo, en Ex 3, 14, cuando Dios se presenta a Moisés diciendo: «Yo soy el que soy», la traducción griega es ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.

Se puede concluir que hubo varios traductores, partiendo de la diversidad de traducciones de las mismas palabras o de los mismos términos. Por ejemplo, la palabra *qāhāl*, «asamblea», es traducida por συναγωγή en Gn, Ex, Lv y en los profetas, y por ἐκκλησία en Dt y en los libros históricos.

Se observa, a veces, que la traducción griega es el resultado de una falta de comprensión del texto hebreo, o bien de una división de las palabras hebreas distinta de la tradicional. Por ejemplo, en el Sal 4, 3 el texto hebreo es *ʿd mh kbwdy lklmh*: «¿hasta cuándo será humillada mi gloria?». Los LXX traducen: ἕως πότε βαρυκάρδιοι· ἵνα τί...: «¿hasta cuándo estaré melancólico? Porque...». Se ve que es una traducción de las consonantes *ʿd mh kbdy lb lmh*, confundiendo *k* con *b* (que tienen casi la misma forma en hebreo) y dividiendo *lklmh* en dos palabras: *lb lmh*[34]. A veces la división representada por los LXX puede atestiguar un texto mejor; por ejemplo, en 1 Sm 1, 24, en donde el texto masorético tiene «junto con tres novillos», es probable que los LXX hayan conservado una lección mejor: «junto con un novillo de tres años», que refleja un hebreo *bpr mšlšy*, en vez de *bprym šlšh* del texto masorético. Este último ejemplo queda confirmado por el texto de 1 Sm de Qumran, 4QSm[a], que tiene *bqr mšlš*.

En los manuscritos cristianos de los LXX el nombre divino es traducido por κύριος. Pero se ve que los hebreos solían dejar el tetragrama sin traducir, escribiéndolo solamente con letras paleohebreas. El manuscrito de los Profetas menores de Nahal Hever[35] y los fragmentos de los libros de los Reyes de la Gheniza de El Cairo (del siglo V o VI d.C.), que contienen la traducción de Áquila, confirman esta práctica[36].

34. Cf. S. Olofsson, *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique* (ConB OT 30), Stockholm 1990, 47.

35. E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)* (DJD VIII), Oxford 1990.

36. F. C. Burkitt, *Fragments of the Book of Kings according to the Translation of Aquila*, Cambridge 1897. Pero estos fragmentos indican que la pronunciación de este vocablo era siempre κύριος, porque al final de una línea donde no quedaba espacio para escribir el nombre entero, éste quedó abreviado de este modo κ̄ῡ.

b) *Traducciones griegas del siglo II d.C.*

Parece ser que el hecho de que los cristianos utilizasen los LXX como Escritura suya provocó, en el siglo II d.C., otras traducciones griegas por parte de los judíos. Hay tres traducciones o al menos reelaboraciones de traducciones ya existentes, que se remontan a este periodo.

a) Áquila (por el 130): fue alumno del rabino Akiba e hizo una traducción muy literal (por ejemplo, *et*, que puede significar «con», pero que puede ser también el signo del objeto de un verbo, es traducido sistemáticamente por σύν).

b) Símmaco (por el 170): hizo una traducción fiel al hebreo, pero en un buen griego. No se sabe mucho de él, pero de las noticias que recoge Orígenes parece ser que fue un samaritano convertido al judaísmo. Quizás era ebionita y probablemente debe identificarse con un tal Sûmkhôs, discípulo del rabino Meir [37].

c) Teodoción (por el 150/160): no hizo una nueva traducción, sino más bien una revisión cercana al texto hebreo. Quedan testimonios de una traducción «proto-teodociónica» (por ejemplo, en el Nuevo Testamento, Bernabé, Clemente, Hermas). Es posible que esta versión «proto-teodociónica» fuera una traducción griega de la Biblia, distinta de la alejandrina (los LXX), que existía ya antes de la época cristiana [38].

Hay que señalar igualmente la existencia de una recensión griega del siglo I d.C., hecha por los judíos, que podría estar en la base de las traducciones del siglo II. Esta recensión fue señalada para los Profetas menores por D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, en RB 60 (1953)18-29; él mismo la reconoció en otras partes de la Biblia [39]. Siguen discutiéndose las relaciones de esta recensión con la traducción griega antigua [40], pero está claro que el texto griego ha sido modificado para acercarlo más a un texto hebreo consonántico, que era el proto-masorético. Así, al menos para las secciones de la Biblia que atestiguan este trabajo de recensión, se ve que era un intento, hecho por los judíos, por confor-

37. Cf. D. Barthélemy, *Qui est Symmaque?*: CBQ 36 (1974) 451-465.

38. Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. - A. D. 135)*, Edinburgh 1986, III, 1, 502-503.

39. D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila* (VT Supp 10), Leiden 1963.

40. Cf. bibliografía en S. Jellicoe, *A Classified Bibliography*, y K. G. O'Connell, *Greek Versions (minor)*, en IDB Supp (1976) 371-381.

mar el texto de los LXX al texto proto-masorético. Barthélemy llamó a los editores de esta recensión los «devanciers» (precursores) de Áquila, ya que eran maestros de la exégesis rabínica de la primera mitad del siglo I d.C., que modificaron el texto según los principios de aquella exégesis rabínica[41]. Barthélemy la llamó «recensión καιγε», según la traducción literalista de *gam* y *w^e gam* por καίγε.

c) *Las recensiones griegas de los siglos II-IV d.C.*

Podemos definir la recensión, al menos genéricamente, como aquel texto que ha sido cambiado conscientemente (y de forma sistemática) según unos principios precisos y con una finalidad deseada. Cabe pensar, por ejemplo, en un texto griego modificado para hacerlo más parecido al texto hebreo, o bien en un texto en el que se cambia la gramática o el vocabulario para ponerlo más al día y hacerlo más «moderno» en una época determinada.

San Jerónimo atestigua la existencia y el origen de estas recensiones en el prólogo a su traducción de las Crónicas:

> Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, mediae inter has provinciae palestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilius vulgaverunt totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.

Parece ser que esta «trifaria varietas» se refiere a las tres recensiones de la Biblia que conocía Jerónimo: la de Hesiquio (Alejandría y Egipto), la de Luciano (desde Constantinopla hasta Antioquía) y la de Orígenes (Palestina).

De Hesiquio no se sabe casi nada, a pesar de algunos intentos de encontrar testimonios de su texto entre los manuscritos griegos[42]. Su nombre se ha puesto a veces en relación con el obispo y mártir Hesiquio, muerto el 311 d.C. (cf. Eusebio, *H. E.* VIII, 13).

Según la tradición, Luciano de Antioquía (siglo IV d.C.) elaboró una recensión de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento). Por lo que

41. Cf. M. Harl-G. Dorival-O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, 95-96.

42. A. Vaccari, en Biblica 46 (1965) 60-66, y S. Jellicoe, *The Hesychian Recension Reconsidered*: JBL 82 (1963) 409-418 han intentado encontrar indicios de la presencia de la recensión hesiquiana en algunos manuscritos, pero sus resultados no han sido aceptados por la mayoría de los estudiosos.

se refiere al texto del Antiguo Testamento, puede reconocerse su recensión por algunas características, entre las que destacan la sustitución de palabras sinónimas por palabras utilizadas en los LXX, la inclusión de dobles traducciones de palabras o de frases y la aparición de traducciones que suponen a veces un original hebreo de calidad superior al masorético, al menos para algunos libros[43]. En 1 Sm 13, 2, por ejemplo, la recensión de Luciano traduce la palabra hebrea *b*^{e}*gib*^{e}*'at*, que indica el lugar Ghibeah, por ἐν τῷ βουνῷ ἐπὶ Γαβαά, ya que *b*^{e}*gib*^{e}*'at* puede significar también «en la colina».

F. M. Cross propuso la hipótesis de una recensión «proto-lucianea», del siglo I a.C., que estaría cerca del texto hebreo de Qumran (cf. 4QSm^{a}) y del texto griego utilizado por Flavio Josefo, y que indicaría la existencia de una recensión hebrea palestinense[44].

Orígenes (siglo III d.C.) vivió primero en Alejandría y luego en Cesarea. Comenzó su trabajo de las *Hexapla* en el 240 d.C, intentando llegar al texto griego basado en el hebreo. Dispuso los diversos textos en seis columnas. En la quinta columna, que contenía su texto griego crítico, utilizaba los signos clásicos de Aristarco para señalar las divergencias entre el texto hebreo y el griego: el *asterisco* (※) para las palabras hebreas que no se encontraban en el texto griego; el *obelo* (÷) para palabras griegas que no estaban en el texto hebreo; y el *metobelo* (⋌) para indicar el final de las palabras o frases discutidas. Donde faltaba el texto griego, lo completaba a veces con el texto de Teodoción o con otra traducción conocida por él. Sin embargo, el texto que resultaba en su quinta columna no fue el griego original, sino más bien una mezcla artificial. Hoy, las fuentes de que disponemos para conocer el texto de las columnas de las *Hexapla* son principalmente un manuscrito palimpsesto que contiene algunos salmos[45], y la colección preparada por F. Field de anotaciones marginales en algunos manuscritos y de indicaciones

43. La presencia de la recensión lucianea en varios manuscritos bíblicos se indica en los volúmenes de los LXX de Göttingen (cf. las introducciones a estos volúmenes y también B. M. Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*, 1-41). Para el texto «lucianeo» de los libros de Samuel, cf. N. Fernández Marcos-J. R. Busto Sáiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega, I: 1-2 Samuel*, Madrid 1989.

44. F. M. Cross, *The Ancient Library at Qumran*; Id., en BASOR 132 (1952) 15-26; Id., en HTR 57 (1964) 281-299; E. C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Missoula 1978.

45. G. Mercati, *Psalterii Hexapli Reliquiae*, Pars Prima. Città del Vaticano 1958; Pars Prima «Osservazioni», Città del Vaticano 1965.

hexapláricas en traducción siriaca[46]. A menudo estas anotaciones están privadas de signos y por tanto no siempre resulta seguro a cuál de las traducciones (de Áquila, de Símmaco o de Teodoción) pertenecen las citas. Además hay citas de estas traducciones en obras de Padres de la Iglesia. La fuente más completa para conocer la obra de Orígenes es la traducción siríaca del siglo VII publicada por Ceriani[47].

Haciendo un balance de esta información sobre las formas existentes del texto griego, resulta que es necesario establecer el texto auténtico más antiguo de los LXX antes de que esta versión pueda servir como posible instrumento para la crítica del texto del Nuevo Testamento.

d) *Fuentes para el conocimiento de la Biblia griega*

Las fuentes que tenemos para conocer el texto de la Biblia griega son las fuentes directas, o los manuscritos griegos que contienen el texto bíblico, o las citas del texto bíblico que se encuentran en las obras teológicas, o bien las traducciones antiguas basadas en dicho texto griego. La lista más completa de manuscritos griegos del Antiguo Testamento es la de A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testament*, Berlin 1914. La edición crítica de los LXX de Göttingen y la mayor parte de los autores utilizan sus siglas para referirse a los manuscritos concretos.

1) Testimonios directos

La casi totalidad de los manuscritos de la Biblia griega son de origen cristiano. Entre los escritos por judíos, los más antiguos son: un fragmento de Dt 23-28, del siglo II, el Manchester Rylands Gr. 458 (Rahlfs 957)[48] y un fragmento de Dt 17-33, el Fuad 266 (Rahlfs 942), ambos del siglo II d.C. Entre los documentos de Qumran hay fragmentos del Ex, Lv, Nm, los Profetas menores y la Carta de Jeremías[49]. Por lo que se refiere a los manuscritos cristia-

46. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 vols., Oxford 1875.
47. A. M. Ceriani, *Codex Syro-Hexaplar Ambrosianus*, Milano 1874.
48. B. Roberts, *Two Biblical Papyri*, Manchester 1936; cf. A. Vaccari, en Biblica 17 (1936) 501-504.
49. 4QLXX Lev^{a} (Lv 26, 2-16); Lev^{b} (algunos versículos de los cc. 2-6); Nm (3, 40-42.50-51) (cf. Skehan, VTSupp 4 [1957], 148-158; Leaney, *FS. Kilpatrick*

nos, los más antiguos son los papiros Chester Beatty 961-968 (siglo II-IV d.C.), que contienen trozos de Gn, Nm, Dt, Eclo, Is, Jr, Ez, Dn (en la forma de los LXX y no de Teodoción) y Est[50].

Los manuscritos más importantes de la Biblia griega son los llamados «unciales», escritos en pergamino en forma de códice con letras mayúsculas. Es posible que el uso del códice para transmitir el texto bíblico sea un invento cristiano. El uso del uncial bíblico comenzó en el siglo IV y se extendió hasta el X. Los más importantes (que contienen el Antiguo y el Nuevo Testamento juntamente) son:

1) El Códice Vaticano (Bibl. Vatic. Gr. 1209), del siglo IV d.C. No se sabe nada cierto sobre su origen, pero se cree que procede de Egipto. Se encuentra en la Biblioteca vaticana al menos desde el año 1475. Su texto es considerado como uno de los mejores para la mayor parte del Antiguo Testamento, aunque hay indicaciones en algunos libros, o en algunas partes de los libros, de un texto que se mezcló con formas más recientes. Su sigla es B y se le cita así en las ediciones del texto.
2) El Códice Sinaítico (Londres, BM Add. 43725), también del siglo IV, es considerado como muy cercano al Códice vaticano. Es posible que proceda del mismo escritorio. Desgraciadamente falta una gran parte del texto del Antiguo Testamento (casi todo el Pentateuco y los libros históricos hasta 1 Cr 9, 27). Sus siglas son א, o bien S.
3) El Códice Alejandrino (Londres, BM Royal 1 D.V-VIII), del siglo V, contiene a menudo lecciones que proceden de la redacción hexaplárica del Antiguo Testamento. Su sigla es A.
4) Codex Ephraimi Syri Rescriptus [C] (París, BN Gr. 9): siglo V. Es un palimpsesto, es decir, un códice lavado y utilizado de nuevo para escribir otro texto. El original es el texto bíblico, del siglo V d.C., y el que está encima es un comentario de Efraín el Sirio, copiado en el siglo XII.

[1976], 283-300); 4QLXX Dt (11, 4); 7QLXX Exod (Ex 28, 4-7) (cf. *Discoveries in the Judean desert*, III, 142-143); 7QLXX Ep. Jer. (Jr 43-44) (Cf. DJD, III, 143); 8HevXIIgr: fragmentos de los Profetas menores. Cf. la primera publicación que hizo Barthélemy, en RB 60 (1953) 18-29, y ahora, para la publicación definitiva, E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)* (DJD VIII), Oxford 1990.

50. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. I-VII, London 1935-1937.

El mayor número de manuscritos que existen hoy son los «minúsculos» o «cursivos». Son códices escritos en letras minúsculas con escritura cursiva que datan del siglo IX al XV. Al ser más recientes que los manuscritos unciales, muchos de ellos contienen un texto mezclado que refleja diversas tradiciones. Algunos de los más importantes para la historia del texto, que contienen la recensión «lucianea», son los siguientes (citados según la sigla en Rahlfs, con una sigla alternativa entre paréntesis): 19 [b'] (Roma, Chigi R. VI. 38), siglo XII; 108 [*b*] (Roma, Vat. Gr. 330), siglo XIII; 82 [o] (París, BN Coislin. 3), siglo XII; 127 [c_2] (Moscú, Syn. Bibl., Gr. 321), siglo X; 93 [e_2] (Londres, BM Royal 1 D II), siglo XIII.

2) Testimonios indirectos

a) Citas de los Padres

Para conocer el texto griego no sólo disponemos de los manuscritos bíblicos, sino también del testimonio de citas de la Biblia griega bajo diversas formas. En primer lugar están las citas que hacen los Padres de la Iglesia en sus comentarios y homilías [51]. No obstante, el uso de esta fuente es un poco delicado, ya que hay que tener presente que los Padres citaban a veces de memoria y por tanto no todas las referencias son literalmente las del texto bíblico. Además, los manuscritos de las obras patrísticas fueron retocados a veces por escribas posteriores y entonces pudo haberse cambiado el texto bíblico.

b) Versiones antiguas traducidas de los LXX

1. *Vetus Latina* (siglo II d.C.). Aunque sus orígenes no son bien conocidos, se pueden señalar tres formas de traducciones latinas, conocidas en el siglo II d.C., sin que podamos precisar las relaciones que tuvieron entre sí: la africana (cf. Tertuliano y Cipriano); la «europea» (quizás una recensión procedente

51. La obra más útil para encontrar los pasajes de las obras patrísticas en las que se citan textos bíblicos es *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (Centre d'Analyse et de Documentation Patristique de l'Université de Strasbourg); vol. I: *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris 1975; vol. II: *Le troisième siècle (Origène excepté)*, Paris 1977; vol. III: *Origène*, Paris 1980; *Supplément: Philon d'Alexandrie*, Paris 1982; vol. IV: *Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Epiphane de Salamine*, Paris 1987.

de la africana); y la «italiana» (cf. Agustín; el nombre de esta forma, *itala*, se utilizaba para referirse a la *Vetus Latina* en general antes de que se especificasen las diversas formas). La *Vetus Latina* es una traducción del griego, ordinariamente –al parecer– del texto antiguo de los LXX. Como fue traducida en el siglo II d.C., no conoce las modificaciones introducidas en el texto por la recensión hexaplárica. Hay variantes que se encuentran en la recensión «lucianea», pero no está claro si éstas indican una relación entre estas dos formas del texto o si indican más bien lugares en donde se conservó la versión de los LXX en los testimonios «lucianeos».
Hay algunos manuscritos de la *Vetus Latina*, pero ordinariamente sus lecciones se encuentran mezcladas en manuscritos de la Vulgata, o bien en notas marginales de esos manuscritos, o en citas de los Padres[52].

2. Copto (siglo III o IV d.C.). La traducción copta es conocida en cuatro formas, según los dialectos coptos (sahídico, boaírico, acmímico, fayúmico). La versión copta, como la *Vetus Latina*, atestigua una forma del texto griego anterior a la recensión hexaplar de Orígenes y, por tanto, no ha sufrido la influencia de esta recensión.
3. Etiópico (siglo IV d.C. [?]). Según la opinión más común, esta versión se hizo a partir de los LXX, aunque hay lecciones que están más de acuerdo con el hebreo (quizás a través de la influencia de las *Hexapla* de Orígenes). El canon etiópico omite los Macabeos, pero admite Henoc, Jubileos y 4 Esd. Los manuscritos más antiguos datan del siglo XIII.
4. Armenio (siglo V d.C.). Parece que es una traducción de la forma hexaplárica de los LXX. En parte hay huellas de una influencia del siríaco.
5. Siro-hexaplar (siglo VII d.C.). Esta traducción siríaca de la obra hexaplárica de Orígenes es el testimonio más completo de su texto (cf. *supra*, pp. 66-67).

52. Cf. P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Latina*, Paris 1743-1749; ²1751; C. Vercellone, *Variae lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*, 2 vols., Roma 1860-1864. Cf. sobre todo la edición crítica moderna, todavía en curso de publicación, obra de la Abadía de Beuron: B. Fischer (ed.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron.*

c) Citas en el Nuevo Testamento

Aunque las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo no están todas ellas sacadas literalmente de los LXX, las divergencias respecto a esta versión en muchas de las citas se deberían a motivos teológicos o a citas hechas de memoria. Pero hay varias citas que presuponen la existencia de una traducción griega (o quizás de varias) distinta de los LXX[53].

d) Citas de autores no cristianos

Filón de Alejandría (en torno al siglo I). Katz[54] demuestra que las citas bíblicas de Filón están en parte de acuerdo con los LXX, pero que también en parte son distintas y muestran cierta semejanza con el texto hebreo. Ha sugerido que las variantes de los LXX proceden, al menos algunas de ellas, de otra recensión de la Biblia griega, distinta de los LXX.

Flavio Josefo (siglo I d.C.). Sus referencias al texto bíblico se encuentran sobre todo en las *Antiquitates judaicae*, para las que utilizó una Biblia griega que, al menos a partir de 1 Sm 8, supone un texto muchas veces cercano al de los manuscritos «lucianeos».

Todos estos testimonios, directos e indirectos, son útiles para trazar la historia del desarrollo del texto griego; para recobrar, en la medida de lo posible, el texto griego original; para examinar la naturaleza de la traducción griega (o de las traducciones griegas); y como instrumento para la eventual corrección del texto hebreo cuando se haya encontrado el original del griego.

e) *Principales ediciones impresas de los LXX*

1. *Polyglotta Complutense* (1517): para el texto griego del Antiguo Testamento se utilizaron manuscritos escogidos por el cardenal Cisneros entre los de Madrid, y al menos dos de la Biblioteca Vaticana.
2. *Edición Aldina* (1518-1519), realizada por Andreas Asolanus, que utilizó unos manuscritos encontrados por él en Venecia.

53. Cf. A. Sperber, *New Testament and Septuagint*: JBL 59 (1940) 193-293.
54. P. Katz, *Philo's Bible. The aberrant Text of Bible Quotations in some Philonic Writings and its Place in the Textual History of the Greek Bible*, Cambridge 1950.

3. *Edición Sixtina* (1587), realizada por iniciativa del papa Sixto V. Tras una larga búsqueda de los mejores manuscritos, se utilizó el Códice Vaticano como texto de base.
4. *Edición de J. E. Grabe* (1707-1720), hecha en Oxford, basada en el Códice Alejandrino; el editor utilizó además otros manuscritos, que indica con claridad.
5. J. Holmes-R. Parsons, *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus*, 5 vols. (Oxford 1798-1827): es la primera edición mayor, basada en el texto de la edición sixtina, pero con la aportación de otros muchos manuscritos.
6. *LXX de Cambridge* (1906-1940); el texto impreso es el del Códice Vaticano con aparatos que ofrecen las variantes en los manuscritos griegos, en la *Vetus Latina*, en el copto, en el siro-hexaplar, en el armenio, y otros, junto con las lecciones hexapláricas. Después de haber publicado el Pentateuco y los libros históricos, esta edición cesó sus publicaciones en 1940.
7. *LXX de Göttingen* (1926-): una edición crítica, en el sentido de que intenta establecer el texto original sobre la base de los manuscritos y de las versiones consultadas. El aparato reagrupa los manuscritos según las diversas recensiones: *O* = hexaplar (de Orígenes); *L* = lucianea; *C* = cadena, o sea, el texto que se encuentra en las cadenas de citas de los Padres de la Iglesia. Esta edición está todavía en curso de publicación, pero ya ha aparecido la mayor parte de los LXX, excepto los libros históricos.

6. *La práctica de la crítica textual*

Cuando hay divergencias en las tradiciones de un texto bíblico, o cuando el mismo texto resulta difícilmente legible, se puede pensar en una eventual corrección, basada en las *variae lectiones* o, en casos muy raros, en una conjetura. Ordinariamente se intenta una corrección del texto para restituir su forma original o, al menos, la que pueda acercarse más al supuesto original. La historia nos muestra que los textos del Antiguo Testamento conocieron un periodo de cambio antes de la estabilización del TM, y que es posible que una forma distinta del TM pueda haber conservado una lección más ori-

ginal. Entonces intentamos restituir la forma más antigua según nuestro conocimiento de los testimonios directos o indirectos.

Hay que tomar en consideración dos procedimientos diversos: la crítica interna y la externa. La crítica interna es un juicio basado en el sentido de un texto según las variantes y según su contexto para llegar a una probabilidad interna sobre el valor de una lección. El estilo del autor, el contexto inmediato, el macrocontexto y el sentido del texto mismo son los elementos más importantes para elaborar este juicio. La crítica externa, por el contrario, es un juicio basado en el valor de los testimonios textuales directos o indirectos, es decir, de los manuscritos mismos y de los otros testimonios de un texto. Aquí es preciso conocer la historia de la transmisión del texto y el valor de cada uno de los testimonios («auctoritates ponderantur, non numerantur»).

a) *Reglas «clásicas» para juzgar el valor de una variante*

Los críticos han formulado una serie de «reglas» para ayudar a juzgar las variantes. No se trata nunca de un juicio puramente mecánico. Entre estas reglas he aquí algunas de las más importantes:

1) *Lectio difficilior praestat facili*: una lección más difícil prevalece sobre una más fácil; siempre es explicable que un escriba o un traductor haya intentado simplificar un texto que le creaba dificultades, para hacerlo más comprensible o más claro a los lectores. Por ejemplo, en Ex 32, 34 el Señor dice a Moisés que conduzca a la gente *'el 'ăšer dibbartî lāk*, literalmente, «a lo que yo te he dicho». Los LXX tradujeron: «al lugar que te he dicho» (εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπά σοι). En este caso es preferible el TM como lección más difícil, y los LXX parece ser que añadieron «el lugar» para hacer más clara la orden del Señor.
2) *Lectio brevior praestat longiori*: la lección más breve prevalece sobre la que es más larga; es más comprensible que un editor haya añadido algo al texto que no lo contrario. En 1 Sm 6, 5, por ejemplo, cuando el arca de la alianza fue capturada por los filisteos y colocada en el templo de Dagón, el TM dice que los sacerdotes de Dagón no pisaban los umbrales del templo. Los LXX añaden: «porque pasaban más allá

del umbral». Este texto, más largo, parece ser una explicación añadida posteriormente y, por tanto, el texto más breve, en este caso el TM, es el original.

3) *Lectio difformis a loco parallelo praestat conformi*: en textos paralelos, una lección que se diferencia de la del lugar paralelo prevalece sobre la que es conforme a él. Se da siempre cierta tendencia a armonizar textos que son paralelos o muy semejantes. Así, cuando hay diferencias entre textos que son más bien paralelos, es más probable que deban respetarse las diferencias. Por ejemplo, 2 Sm 7, el relato del oráculo de Natán a David, es paralelo a 1 Cr 17. Pero se dan algunas pequeñas divergencias entre los dos textos. En 2 Sm 7, 7 el TM habla de las *šibtê yisrāel*, «las tribus de Israel»; en 1 Cr 17, 6 el lugar paralelo dice *šobtê yisrāel*, «los jueces de Israel». Es mejor respetar la divergencia en vez de modificar uno de los textos para buscar su conformidad con el otro. Se ve, en este caso, que los LXX hicieron precisamente lo que no debían, ya que en ambos pasajes dicen φυλὴν τοῦ Ισραηλ, la tribu de Israel.

4) *Illa est genuina lectio, quae ceterarum originem explicat*: ésta es quizás la regla más útil y «convincente» en la discusión de las lecciones variantes. Cuando nos encontramos ante dos o más formas de un texto, la lección que consigue explicar cómo nacieron esas variantes tiene muchas más probabilidades de ser la original. Por ejemplo, en 2 Sm 9, 11 el TM dice que Mefiboset, el hijo de Jonatán, comía «a mi mesa». El posesivo «mío» es sospechoso, porque aquí es el narrador el que está hablando. En los vv. 7 y 10 se encuentra la expresión «mi mesa» y es muy probable que un escriba haya puesto aquí la misma forma por equivocación. Las variantes que se encuentran en la tradición griega son: «en la mesa de David», «en la mesa del rey» y, en un manuscrito más tardío, «en su mesa». Todas éstas parecen ser tentativas para mejorar un texto que no tiene sentido en su contexto, y por ello es posible que tanto los LXX como san Jerónimo tuvieran ante la vista un texto igual al TM. Lo que pide el contexto es «en su mesa», la única formulación que vendría bien aquí. Cuando se piensa que la escritura del *yod*, señal de la primera persona «mío», es muy parecida a la letra *waw*, señal de la ter-

cera persona «suyo», y es posible por tanto confundirse con ella, se pueden explicar las variantes diciendo que la forma original era *šul^e hănô,* «su mesa», y que una escritura equivocada produjo la forma que se encuentra en el TM, que luego se modificó en la traducción griega y en la latina.

b) *Los tipos de cambios*

Los cambios de un texto en su transmisión pueden ser inconscientes o conscientes. En otras palabras, pueden deberse a errores del escriba o a modificaciones hechas en el texto conscientemente por un editor o un traductor por motivos estilísticos o teológicos. Señalaremos a continuación algunos casos de variantes en el texto hebreo, o entre el hebreo y las traducciones antiguas, que pueden explicarse por estos procedimientos.

1) Cambios inconscientes (o errores de los escribas)

Se trata de errores de los escribas ordinariamente antes del siglo I; son errores del oído, de la vista o de la memoria.

a) Errores del oído: por ejemplo, en el Sal 28, 8 es posible que un escriba haya oído mal la consonante *ayn* de la palabra *l^e mw*, y haya escrito entonces *lāmô*, «a él», en vez de «a su pueblo».

b) Haplografía («haplous» = simple): se escribe una sola vez una letra, una sílaba o una palabra que aparece dos veces. Por ejemplo, en Is 5, 8 para las palabras *byt bbyt*, en el texto de Qumran falta la preposición en la segunda escritura de la palabra *byt*. El hecho de que se encontrasen dos *beth*, una junto a otra, provocó una «simplificación» errónea en la escritura de la frase.

c) Diptografía («dipto» - «dissos» = doble): una letra, sílaba o palabra que aparece una sola vez se escribe dos veces. Por ejemplo, en Is 40, 12 los LXX siguen el TM en la escritura de la única palabra *mym*. Parece ser que en Qumran el escriba copió *yod* dos veces, creando otra expresión, *my ym*, «las aguas del mar».

d) Influencia del contexto: el contexto puede provocar un cambio no deseado por un escriba debido a una armonización

equivocada o a una semejanza con palabras o expresiones parecidas a otras que están cerca.
Por ejemplo, en 1 Re 19, 4 la «retama» está en masculino, pero bajo la influencia del *tḥt*, que aparece poco antes, la forma del adjetivo *'ḥd* se ha cambiando en femenino *'ḥt*.

e) Parablepsis: ocurre cuando se repite la misma palabra o la misma frase en un texto y el ojo del escriba salta del primer caso al segundo, dejando fuera todo lo que está entre las dos palabras o frases. Caben dos posibilidades, según la colocación de las frases o palabras repetidas.
Homoioteleuton: si la palabra está al final de una frase o si se encuentra al final de una línea del manuscrito el error se llama homoioteleuton, del griego *omoios*, semejante, y *teleutē*, fin.
Por ejemplo, en 2 Sm 15, 20 se puede pensar que el texto original era más largo y que se leía *whšb 't'ḥyk ‘m̱ḵ wᵉśh yhwh ‘m̱ḵ ḥsd w'mt*. La vista del escriba habría pasado del primer *‘m̱ḵ* al segundo. En este caso, los LXX conservaron la lección original.
Homoioarcton: si la palabra está al comienzo de una frase o al comienzo de una línea del manuscrito, el error se llama *homoioarcton*, del griego *omoios*, semejante, y *archē*, comienzo.
Por ejemplo, en Jos 2, 1: una retroversión hebrea de los LXX daría la siguiente frase, con dos apariciones de la palabra *wyb'w: waylkw w̱yḇ'w̱ šny h'nšym wryḥw w̱yḇ'w̱ byt'šh zwnh*. La omisión por error del escriba explicaría el texto más breve del TM: *wylkw wyb'w byt'šh zwnh*.

f) Confusión de letras: caben aquí muchas posibilidades de eventuales errores, según el tipo de escritura empleado:
   1) En el alfabeto fenicio (usado antes del siglo IV a.C.): por ejemplo, confusión *alef-taw*: Prov 17, 10.
   Los LXX tradujeron *tēḥat* por συτρίσει («aplasta»); pero esto no va bien con *bᵉmēbîn*. Sin embargo, si se piensa en una confusión entre *t* y ', se puede restituir *'ht*, «un» reproche, que correspondería a los cien golpes.
   2) En el alfabeto cuadrado: por ejemplo, 2 Sm 13, 39.
   En vez de la expresión *wtkl dwd hmlk*, Qumran tiene *wtkl rwḥ hmlk*. Con el verbo en femenino, se puede pensar en una confusión de letras en la palabra *rwḥ*, *d* en vez de *r*, y

luego en otra confusión, o en una compensación, *d* (2°) por *ḥ*, cambiando la palabra *rwḥ* por *dwd.*

3) En griego suelen confundirse a veces las letras debido al yotacismo (confusión de la pronunciación de las vocales η, ι e υ, y de los diptongos ει, οι y υι en el griego koiné). Por ejemplo, en Is 3, 26. En este caso, se piensa en una confusión del escriba en la palabra griega original, θύ-ραι, en donde un escriba habría escrito η en vez de υ, y luego habría puesto κ en vez de ρ, para llegar a Θηκαι, que se encuentra en todos los manuscritos griegos (en la traducción de Símmaco, basada en el hebreo, vuelve a aparecer θύραι).

4) En griego, las abreviaturas empleadas en los manuscritos pueden crear confusión, si no se las entiende como es debido.
Por ejemplo, en Zac 13, 6 algunos manuscritos de los LXX (A, 106, 544, más los del texto lucianeo) y el copto, el armenio y la Vetus Latina, atestiguan un τοῦ αγαπητοῦ μου. Semejante lección representaría, bien sea un cambio basado en el texto hebreo no vocalizado, bien un cambio según el sentido.
El dativo en los LXX, que plantea dificultades después del otro dativo οἴκῳ, se debe a una falsa comprensión de la abreviatura: τῶ αγαπητ̄ῶ en lugar de τῶν ἀγαπητῶν.

g) transposición de letras (metátesis): por ejemplo, Sal 49, 12. Se sugiere leer *qbrm* en vez de *qrbm* («su sepulcro», en vez de «su interior»).
En griego: en 2 Cr 31, 6 un solo manuscrito, London Brit. Mus., Royal 1 D.II, del siglo XIII (93 [Rahlfs], o sea «e_2» [LXX de Cambridge]) tiene ἁγιῶν. Aquí se trata de una metátesis que ha pasado a toda la tradición del texto de los LXX (excepto un manuscrito) y de la Vetus Latina, que leían αιγων en vez de αγιων.

h) División equivocada de palabras: por ejemplo, en el Sal 73, 1 se pueden dividir las palabras de este modo: *lyšr 'l*, respetando el paralelismo de la poesía hebrea, en lugar del actual *lyśr'l* en el TM. Si se trata aquí de un error, éste es bastante antiguo, ya que todas las versiones siguen el TM.

2) Cambios conscientes

Las modificaciones hechas conscientemente en el texto indican cambios introducidos en el texto por el escriba o por el traductor para cambiar el sentido o para corregir errores ulteriores.

a) Glosa en el texto: un editor o un corrector puede añadir algo al texto:

1) Para corregirlo: por ejemplo, Jr 10, 25. Se puede explicar el TM de esta manera: un escriba habría escrito erróneamente *w'klhw* en vez de *wyklhw*; otro escriba habría inserto luego la forma justa, *wyklhw*, pero sin quitar la equivocada, produciendo así un texto demasiado largo. De los LXX podemos deducir la forma original.
2) Para explicar un texto teológicamente difícil: por ejemplo, en 1 Sm 3, 21–4, 1a, en vez de la expresión insólita *d^e^bar š^e^mû'el* esperaríamos mejor: «palabra de Dios» o «palabra del Señor». Muy probablemente se añadió al texto, quizás al margen, *bidbar yhwh*, para explicar una expresión que escandalizaba teológicamente.

b) Cambios por motivos teológicos: otra manera de corregir el texto que plantea dificultades consiste en cambiar una palabra o expresión que resulta problemática. Por ejemplo, en 2 Sm 2-4, el nombre del hijo de Saúl es *'îš-bošet*, en la tradición masorética, pero Εισβααλ en la tradición más antigua de los LXX, que sugiere un *'îš-ba'al* en el hebreo original. Cabe pensar que el TM hizo este cambio para evitar el nombre teofórico de Ba'al.

c) Conjeturas. Cuando no es aceptable ninguna forma del texto hebreo o de las versiones, es posible que haya necesidad de recurrir (con gran cautela) a una conjetura. Por ejemplo, en 2 Re 6, 25 quizás haya que leer *ḥrwbym*, «vainas de algarroba». De todas formas, si había una corrupción en el texto hebreo, es bastante antigua, ya que estaba también presente en la *Vorlage* de los LXX.

También en el texto griego se puede pensar a veces en una conjetura. Por ejemplo, en Gn 15, 15 no se puede fijar el momento en que se introdujo el error en el texto griego en la traducción de la palabra *tiqqābēr*, «serás sepultado». Todos los manuscritos, incluso

los testimonios más antiguos, tienen τραφείς «alimentado»: evidentemente un error de transcripción en griego en lugar de ταφείς. La corrección, que se encuentra en la edición de Grabe (1707) y en la Complutense (1517) se basa en el hebreo, pero como no hay ningún manuscrito griego que ofrezca la forma justa, se trata de una conjetura.

7. *Conclusión general*

De todo lo que hemos ido diciendo hasta ahora se percibe que la crítica textual debe tener presentes elementos muy diversos a la hora de establecer el texto bíblico. Cualquier forma del texto, bien sea el hebreo o bien el de una de las versiones antiguas, tiene su carácter propio que hay que conocer antes de sugerir cambios en el texto. Además, todos los libros de la Biblia tienen su propia historia de desarrollo y de transmisión, y no se pueden aplicar de manera única y masiva por todas partes los mismos criterios. Cuando se toma en consideración la larga historia del desarrollo y de la transmisión del texto del Antiguo Testamento, hay que reconocer también que no siempre resulta fácil encontrar la frontera justa entre la crítica textual y la crítica literaria. La crítica textual se ocupa en primer lugar de la transmisión del texto después de su creación literaria, pero por la diversidad de testimonios se percibe claramente que el texto bíblico permaneció durante muchos siglos en un estado de creación y de desarrollo, antes de que la comunidad judía escogiese una única forma, la del texto masorético, como forma oficial y autorizada. La presencia de tantas variantes en los manuscritos del Mar Muerto y en los LXX, así como en el Pentateuco samaritano en lo que se refiere a la Torá, demuestra que la búsqueda de una forma que podría llamarse «original» es a menudo una búsqueda delicada. Junto con esta búsqueda es muy necesario respetar las diversas formas del texto como testimonios de la lectura de las sagradas Escrituras en diversos periodos y en los diversos lugares en donde se difundió la palabra de Dios. Toda forma diversa del texto bíblico atestigua una comprensión de esta palabra por parte de una comunidad concreta, y a través de estas diferencias se pueden comprender mejor las preocupaciones y los puntos de vista de estos periodos distintos en la historia del texto bíblico.

Bibliografía para profundizar en el tema

a) *Bibliografía general e introductoria*

R. W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1974; C. M. Martini, *Il Messaggio della Salvezza*, 1: Introduzione generale, Torino [4]1973, 154-223; Id., *Il testo biblico*, en *I libri di Dio*, Torino 1975, 502-551; P. K. McCarter, *Textual Criticism. Recovering the Text of the Hebrew Bible*, Philadelphia 1986; B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951; Id., *The Textual Transmission of the Old Testament*, en G. A. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*, Oxford 1979, 1-30; S. Talmon, *The Old Testament Text*, en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge 1970, I, 159-199; E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart [5]1988.

b) *Ediciones del texto masorético*

Biblia Hebraica, ed. R. Kittel, Stuttgart [3]1937; *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger-W. Rudolph, Stuttgart 1967-1977; H. P. Rüger, *An English Key to the Latin Words and Abbreviations and the Symbols of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1981; W. R. Scott, *A Simplified Guide to BHS*, Berkeley, CA 1987; G. E. Weil, *Masorah Gedolah. Iuxta codicem Leningradensem B, 19a*, I: Catalogi, Roma 1971; R. Wonneberger, *Die Apparatsprache der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ein linguistischer Beitrag zur Editionskunde*: Biblica 64 (1983) 305-342; Id., *Understanding BHS: A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Roma 1984; I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, Chico, CA 1980.

c) *Introducciones a la Biblia hebrea*

C. Ginsburg, *Introduction to the Masoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London 1897 (reimpr. New York 1966); S. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen/Maastricht 1992; J. Weingreen, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*, Oxford-New York 1982.

d) *Bibliografía introductoria sobre Qumran*

F. M. Cross, *The Ancient Library at Qumran*, Garden City [2]1961; F. M. Cross-S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA-London 1975; J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study, Revised Edition*, Atlanta, GA 1990; F. García Martínez, *Lista de manuscritos procedentes de Qumran*: Henoch 11 (1989) 149-232; J. A. Soggin, *I manoscritti del Mar Morto*, La Spezia 1987; E. Tov-S. Pfann, *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, Leiden 1993; E. Ulrich, *Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4*: CBQ 46 (1984) 613-636.

e) *Bibliografía introductoria a los LXX*

1) Textos

R. Holmes-J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, 5 vols., Oxford 1798-1827; H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, 3 vols., Cambridge 1887-1891 (reproduce el texto del códice B); A. E. Brooke-N. McLean (-H. Thackeray), *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus*, Cambridge 1906-1940 [Pentateuco, Jos, Jue, Sm, Re, Cr, 1 Esd, Esd-Neh, Est, Jdt, Tob); A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, 2 vols., Stuttgart 1935 (edición manual de todos los LXX); *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* (varios editores; 1922- ; hasta ahora han aparecido Gn, Nm, Dt, Est, Esd, Jdt, Mac, Sal, Job, Tob, Sab, Eclo, XII Profetas, Is, Jr, Ez, Dn); S. P. Carbone-G. Rizzi, *Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum* (Testi e Commenti 1), Bologna 1993; *La Bible d'Alexandrie*. 1. *La Genèse* (tr. M. Harl), Paris 1986; 2. *L'Exode* (tr. A. Le Boulluec-P. Sandevoir), Paris 1989; 3. *Le Lévitique* (tr. P. Harlé-D. Pralon), Paris 1988; 4. *Le Deutéronome* (tr. C. Dogniez-M. Harl), Paris 1992 (una traducción francesa de los LXX con notas y comentarios); F. Field, *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt*, 2 vols., Oxford 1875.

2) Estudios (escogidos entre muchos sobre los LXX)

D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963; Id., *Études d'histoire du texte de l'A. T.*, Fribourg-Göttingen 1978; *Bibelübersetzungen I*, en *Theologische Realenzyklopädie* IV, 163-172; S. P. Brock y otros, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden 1973; S. P. Carbone-G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche* (Testi e Commenti), Bologna 1992; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979; Id. (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea* (V Congreso de la IOSCS), Madrid 1985; D. W. Gooding, *Recensions of the Septuagint Pentateuch*, London 1955; Id., *A Sketch of Current Septuagint Studies*: Proceedings of the Irish Biblical Association 5 (1981) 1-13; M. H. Goshen-Gottstein, *The Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-Critical Use of the LXX*: Textus 3 (1963) 130-158.

R. Hanhart, *Fragen um die Entstehung der LXX*: VT 12 (1962) 139-163; Id., *Die LXX als Problem der Textgeschichte, der Forschungsgeschichte und die Theologie*: VT 22 (1972) 185-200; M. Harl-G. Dorival-O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968; Id. (ed.), *Studies in the Septuagint*, New York 1974; S. Oloffsson, *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique*: (ConB OT 30), Stockholm 1990; H. M. Orlinsky, *The LXX as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*: HUCA 46 (1975) 89-114; H. B. Swete-R. R. Ottley, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge ²1914 (reimpr., 1968); H. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1921; E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem 1991; P. Walters (Katz), *The Text of the Septuagint, Its Corruptions and Their Emendations*, Cambridge 1973; J. W. Wevers, *Septuaginta-Forschung. II: Die Septuaginta als Übersetzungsurkunde*: TRu 22 (1954) 171-190.

Cf. también los estudios de las colecciones «Mitteilungen der Septuaginta-Unternehmen» (Göttingen) y «Textos y Estudios 'Cardenal Cisneros' de la Biblia Políglota Matritense» (Madrid).

3

Diacronía. Los métodos histórico-críticos

Horacio Simian-Yofre

1. *Problemas introductorios*

No hace mucho tiempo que el reconocido exégeta Herbert Haag recordaba la larga y penosa marcha de tantos exegetas católicos para llegar a una exégesis histórica y crítica aceptada como legítima y como verdadera ayuda para comprender la sagrada Escritura. Algunos jóvenes y no tan jóvenes, ignorando u olvidando ese fatigoso proceso, se permiten liquidar hoy de un plumazo, considerándolo como no válido para nuestros días, un método del que siguen no pocos resultados.

En efecto, si hoy no es preciso atormentar ya nuestra inteligencia ni violentar nuestra honestidad intelectual para defender como «proximum fidei» la creación del mundo de la nada en siete días, y como histórica (en el sentido habitual de la palabra) la construcción del arca de Noé, la composición del Pentateuco por obra de Moisés y otras muchas cosas, esto se debe, no a la narratología, ni a la crítica retórica, ni a la hermenéutica, ni a la pragmática, ni a los Padres de la Iglesia, ni al estructuralismo, sino simplemente a los métodos histórico-críticos, a pesar de todas sus deficiencias.

Comúnmente se designa el método histórico-crítico como «diacrónico». Este modo de hablar, como veremos, es sólo parcialmente justo y necesita precisarse debidamente.

2. *Los conceptos*

Hay que precisar en primer lugar el sentido de los términos: método, histórico y crítico.

«Método» designa un conjunto de procedimientos que permiten una aproximación objetiva a un objeto de investigación. El método tiene que ser transmisible: debe ser posible enseñarlo y aprenderlo. Una exégesis, por muy bella y eventualmente verdadera que pueda ser, si no se la puede aprender y repetir, no es un método, sino más bien una lectura libre, de mayor o menor riqueza. Los Padres de la Iglesia o los autores antiguos, especialmente cuando desarrollaban una exégesis «alegórica», en el habitual sentido negativo de la palabra, pero también ciertas interpretaciones «espirituales» modernas, producen a menudo la impresión de ofrecer una exégesis que se puede aceptar o rechazar sin argumentos intrínsecos a la interpretación. El «método», por consiguiente, tiene que ser comprensible, imitable y controlable con elementos al alcance de todos aquellos que tienen cierta familiaridad con las disciplina a la que se aplica.

«Histórico» supone reconocer que los textos bíblicos se han concebido y compuesto en un tiempo ya pasado, que se han desarrollado en un proceso histórico y que por tanto, probablemente, la relación con aquel tiempo tiene algo que decir sobre el sentido de esos textos, aunque pueden tener todavía una vida y un sentido actuales.

«Crítico», como se interpreta habitualmente, significa establecer ciertas distinciones y poder juzgar a partir de esa base sobre los diversos aspectos del texto ligados a la historia: el proceso de constitución del texto, la identidad del autor, el tiempo de la composición, las relaciones con otros textos contemporáneos y la relación del contenido del texto con la realidad extratextual (por ejemplo, la historia política, social o religiosa que subyace al texto).

Este aspecto «crítico» está ligado, quizás necesariamente, a aspectos ideológicos. Ciertos presupuestos políticos o religiosos, generales o propios de un periodo de la historia, favorecen una cierta interpretación de esas realidades. El descubrimiento, a mitad del siglo XIX, de algunos textos del antiguo Oriente Próximo, en donde se habla también de la creación o del diluvio, llevó a varios exegetas como Loisy, profesor del Instituto Católico de París, a concluir que la inspiración o la inerrancia de la Biblia eran conceptos definitivamente superados. Sus conclusiones no eran el resultado de la aplicación del método histórico-crítico, sino de una cierta tendencia racionalista de la época, que él compartía. A pesar de es-

tas conclusiones ilegítimas, la aplicación del método histórico-crítico obligó a la teología a replantearse sus propias concepciones sobre la verdad y la inspiración de la Biblia, replanteamientos que fueron alcanzando una progresiva claridad en los documentos de la Iglesia, hasta llegar a la Constitución dogmática *Dei Verbum* del concilio Vaticano II.

Sobre la base de estas observaciones se pueden describir los métodos histórico-críticos como aquellos métodos que desde un punto de vista histórico intentan explicar cada uno de los textos a partir de sus presupuestos y comprender su intención original. Desde un punto de vista crítico intentan comprender los textos del modo más diferenciado posible, bien sea respecto a la comprensión original, bien respecto a las sucesivas interpretaciones que ha ido recibiendo el texto, todavía en su proceso de crecimiento.

b) *Los límites de los métodos histórico-críticos*

Entre los límites del método no se debería mencionar, como sucede con frecuencia, la dependencia de una determinada situación histórica y cultural, en la cual, a partir del siglo XVI, se fue tomando conciencia de la historicidad del ser humano. Este hecho es en sí mismo positivo, y es un paso adelante en la maduración de la conciencia humana, aunque este proceso nos quita la seguridad espiritual que ofrece una concepción según la cual el ser humano, siempre igual a sí mismo, se mueve en el ámbito provisional y reducido de su existencia personal antes de confrontarse, en la muerte, con las realidades eternas del cielo y del infierno.

La conciencia de ser historia da una densidad espiritual a la vida en la tierra, que antes no se tenía. Es lógico, entonces, que el hombre reflexione o quiera saber algo sobre el devenir del ser humano y sobre todo lo que le afecta, incluso sobre el devenir de su fe, de su imagen de Dios, de aquellas mismas sagradas Escrituras sobre las que se apoyan sus convicciones.

Tampoco debería ser considerado como un límite decisivo una cierta manera de concebir la historia y los métodos para llegar a su conocimiento. Cada método en cada uno de los campos nace ligado al cordón umbilical de las precomprensiones culturales. Lo que se necesita solamente es hacerse progresivamente conscientes de ello, a fin de poder comprenderlo y educarlo.

De todas formas, es necesario mencionar tres límites que el exegeta deberá tener en cuenta al usar el método histórico-crítico.

a) El primero es la dificultad de establecer una relación objetiva entre el método histórico-crítico y otros resultados válidos alcanzados por otras interpretaciones, por ejemplo, por la interpretación tipológica que hace el Nuevo Testamento de ciertos pasajes del Antiguo Testamento, por la exégesis alegórica de los Padres o por la lectura teológica del Magisterio de la Iglesia. ¿Cómo poner de acuerdo el método histórico-crítico que descubre en Is 7-8 un mensaje político religioso del profeta Isaías al rey Acaz, con la interpretación que hace de él Mt 1, 23 («La virgen concebirá y dará a luz un hijo»), aplicando el texto al nacimiento de Jesús, recogido más tarde como formulación teológica de la Iglesia?

b) El segundo límite, que es propio sin embargo de todo método exegético, es la contrapartida teológica y espiritual del primero. Es su incapacidad para hacernos captar ciertas verdades teológicas o de fe, verdades de salvación, que la Escritura quiere transmitirnos. En efecto, esas verdades no dependen completamente del conocimiento histórico ni de la interpretación que de él se deriva. ¿Cómo se pasa de una lectura histórico-crítica de Gn 2-3 a las formulaciones teológicas sobre el pecado original? ¿En qué nivel hay que poner la integración de los resultados de los diversos métodos, en este caso el método exegético y el método teológico? Quizás haya que afirmar que el método histórico-crítico alcanza negativamente la verdad salvífica, en cuanto que nos protege del peligro de adentrarnos por caminos erróneos y de poner nuestra confianza en hipótesis insostenibles.

c) El tercer límite es la incapacidad del método histórico-crítico de abrirse a una interpretación actual del texto y superar así la distancia entre el texto y el lector. Una solución parcial de esta dificultad proviene de la aplicación del método no sólo a una etapa del texto –la primera y original–, sino también a las sucesivas, al menos dentro de la misma Escritura. Pero todavía queda un último paso hacia el lector actual que el método histórico-crítico no está en disposición de dar, sino que tiene que dejar a los métodos hermenéuticos. Sin embargo, esta dificultad es también común a otros métodos exegéticos (el criticismo retórico, el estructuralismo, la narratología)[1].

1. Sobre los conceptos y los límites, cf. F. Hahn, *Die historisch-kritische Methode. Voraussetzungen, Aporien und Anwendungsmöglichkeiten*, en H. Riedlinger

c) *La práctica de los métodos histórico-críticos*

La presentación de los métodos histórico-críticos suele comenzar con una introducción a la crítica textual. En efecto, es éste el primer paso para decidir sobre la «constitución», sobre los límites, sobre la unidad y sobre la forma de un texto. ¿Qué texto escoger para una lectura válida de la sagrada Escritura)? ¿Cualquier traducción (como lo hace el estructuralismo?, ¿una traducción eclesiástica autorizada, como la de la Conferencia episcopal italiana?, ¿el texto masorético (TM), es decir, el texto hebreo vocalizado?, ¿el texto consonántico?, ¿la traducción griega de los LXX?, ¿una reconstrucción del texto hebreo a partir del griego?, ¿o la versión latina llamada Vulgata? ¿Es en el interior de esta elección como se resuelven los problemas de la ambigüedad? (Sobre estos problemas, cf. *supra*, capítulo 2).

Hablamos en plural de «métodos histórico-críticos», ya que hay diversos métodos que coinciden con la descripción general que hemos propuesto. Cada uno de ellos tiene sus propias técnicas y su propia finalidad, pero están estrechamente vinculados entre sí, hasta el punto de que se podría hablar de diversos momentos o etapas del mismo método, si no fuera porque no siempre ni necesariamente se pueden desarrollar todos los momentos del método a propósito de cada texto. Se trata, finalmente, de un problema de nombres, que no es preciso discutir en particular.

Estos métodos, vinculados estrechamente entre sí, no permiten una libertad total de elección (yo utilizo un método, otros utilizan otro) ni toleran que se les utilice en un orden caprichoso (yo comienzo por aquí, otros por allá).

Un orden bastante lógico de presentar los métodos histórico-críticos, o los momentos del método histórico-crítico (como se intentará justificar a continuación) es el siguiente. Por una parte están:

A) La «crítica de la constitución del texto» (que corresponde al concepto alemán de *Literarkritik*). La palabra alemana «Literar» no califica al tipo de «Kritik», sino que designa al objeto sobre el cual se ejerce la crítica, es decir, un «texto literario» en el sentido general de «texto que ha encontrado la forma escrita», y esto en oposición a la *Traditionskritik*, que trabaja sobre las probables tradicio-

(ed.), *Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel*, München-Zürich 1985, 54-71.

nes orales que subyacen al texto. La traducción del concepto alemán que suele usarse, «crítica literaria» requiere una especificación de sentido, ya que hace pensar, en las lenguas románicas, en un estudio dentro de la ciencia de la literatura, sentido que no está presente en la expresión alemana.

B) La crítica de la redacción y de la composición; en la terminología alemana *Redaktionskritik* y *Kompositionskritik*.

C) La crítica de la transmisión y de las fuentes del texto (*Überlieferungskritik* y *Quellenkritik*).

Por otra parte están:

A') La crítica de la forma (*Formkritik*).
B') La crítica del género literario (*Gattungskritik*).
C') La crítica de las tradiciones (*Traditionskritik*).

Evitaremos utilizar aquí términos frecuentes como «historia de las formas» (*Formgeschichte*) o «historia de las tradiciones» (*Traditionsgeschichte*), que se usan a menudo como sinónimos de los términos anteriores, pero que designan realidades derivadas de las precedentes. En efecto, estos términos no designan métodos, sino los resultados posibles de la aplicación de los métodos histórico-críticos. Cuando se ha identificado una forma literaria, quizás sea posible trazar una *historia* de esa forma literaria dentro de una literatura.

La necesidad de distinguir estos dos grupos de métodos está condicionada por la realidad de los textos: la aplicación de un grupo de métodos o de otro es, a su vez, el resultado de la percepción, justa o equivocada, del exegeta.

Si un texto se presenta como una unidad obvia, el exegeta podrá comenzar con el segundo grupo de métodos. Al contrario, si su unidad es problemática, a pesar de un primer esfuerzo por encontrar un sentido total del mismo, habrá que comenzar estableciendo la «constitución del texto». La palabra «unidad» se utiliza en la exégesis en dos sentidos: por un lado designa la cualidad de un texto, dotado de unidad; por otra, designa al mismo texto que posee esa cualidad, que es una «unidad textual» o unidad de texto.

El concepto de «unidad de texto» es relativo. Puede referirse a una «pequeña unidad», es decir, a la menor cantidad de texto que posee un sentido completo (por ejemplo, una escena de un relato, un oráculo profético, un poema dentro de una colección). Pero pue-

de referirse también a un conjunto más amplio (un «ciclo de historias patriarcales», una colección de oráculos o poemas, un poema completo, como el Cantar de Salomón en una cierta interpretación). Habitualmente, el trabajo de crítica de la constitución del texto comienza por las unidades menores.

La decisión del exegeta sobre la necesidad de una crítica de la constitución del texto puede prejuzgar la totalidad de su investigación, y llevarle a la acentuación crítica y racionalista de ciertos elementos del texto para llegar a mostrar su no-unidad. Conclusión que habría podido evitarse con una actitud más positiva en favor de la unidad. El hipercriticismo en este sentido estuvo muy de moda en los primeros cincuenta años del siglo XX y es en parte culpable de la pérdida de confianza en el método.

Sea cual fuere su decisión inicial, el exegeta honesto tendrá que estar siempre atento a la posibilidad contraria de la opción que él ha hecho.

En la exposición de los métodos comenzaremos con el primer grupo, sin querer afirmar –como ya hemos dicho– que sea siempre necesario partir de la crítica de la constitución del texto.

2. *La crítica de la constitución del texto*

La finalidad de este método es doble:

a) delimitar el comienzo y el final de un texto;
b) probar su unidad.

Solamente cuando se hayan constatado estos elementos, de manera intuitiva en los casos obvios, o analíticamente cuando el caso lo requiera, se podrá hablar –aunque todavía no definitivamente, ya que faltan otras características– de un «texto» en sentido propio. Si no fuera así, estaríamos en presencia de una cierta cantidad de palabras que no constituyen un texto.

Los dos problemas, la delimitación y la prueba de la unidad del texto, están íntimamente ligados entre sí. En efecto, dos unidades textuales diversas pueden presentarse ante el lector poco experto como un único texto por el hecho de que se suceden la una a la otra sin signos formales de comienzo o de final (título o capítulo), como ocurre frecuentemente en los textos proféticos.

a) *La delimitación del texto*

En la literatura «moderna» se puede reconocer el comienzo y el final de un libro, de un capítulo o de una sección, incluso tipográficamente. La delimitación del comienzo y del final de un texto en la Biblia, por el contrario, resulta necesaria por su carácter antológico, en donde no siempre es evidente el orden o la sucesión. Muchos textos se han incorporado a un «libro» bíblico sin ninguna razón evidente. Por consiguiente, resulta necesaria la delimitación para poder saber cuál es el mensaje de un texto.

Si, por ejemplo, los oráculos proféticos de condenación no tuviesen nunca un fundamento, se podría pensar que la condenación es un capricho divino y que, por consiguiente, la imagen de Dios que tienen los profetas es simplemente inaceptable.

Es verdad que el lector podrá siempre cortar un texto por donde le plazca y dejar fuera de él lo que no le plazca. Pero en este punto el texto deja de ser ya un medio de comunicación entre el emisor y el destinatario y es sólo una realidad física (palabras escogidas) a la que este último atribuye un sentido, incluso contra la voluntad del emisor.

La delimitación del comienzo y del final de un texto bíblico se puede establecer cuando se constata, por ejemplo, una de las siguientes características:

a) La presencia de una fórmula de comienzo: «Después de esto» (Gn 22, 1), que corresponde aproximadamente al «Había una vez...» de los relatos anónimos modernos; o «Esta es la historia de...» (Gn 6, 9) en los relatos bíblicos; «Recibí la palabra del Señor» (o fórmulas semejantes, en la literatura profética, muy frecuentes en Ezequiel); o la presencia de una fórmula final equivalente a las formas de las literaturas populares modernas presentes en varias lenguas: «Vissero felici e contenti», en italiano, «Vivieron felices y comieron perdices», en español, o «Wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch», en alemán. En los relatos bíblicos estas fórmulas son del tipo: «Y el lugar se llamó X hasta el día de hoy», o «Y por eso existe esta costumbre», o también «Se volvió cada uno a su propia tierra». En los textos proféticos la fórmula final puede ser, por ejemplo: «Y sabréis que yo soy el Señor, vuestro Dios», o simplemente «Palabra del Señor».

La identificación de un grupo de palabras como fórmula de comienzo o de final es un hecho estadístico. Depende de la presencia

de ciertas palabras, con una función de este tipo, en una cierta cantidad de textos. Así pues, la existencia de una fórmula se establece en función de otros criterios.

Otros indicios del comienzo o del final de un texto son:

b) La solución de la intriga que articulaba un relato, o la llegada de un discurso a su término «natural».

c) La introducción de una nueva situación, determinación temporal, delimitación espacial, de acciones, temas o personajes no coherentes con los anteriores.

d) Negativamente, la presencia de ciertos elementos puede indicar que un relato o un discurso había comenzado ya antes. Las referencias pronominales (él, ellos, ellas), las referencias adverbiales de lugar (allí, aquí), temporales (aquel día, pero no la fórmula «en aquel tiempo», que equivale a «había una vez»), o modales (del mismo modo, así pues) suponen personas, lugares, tiempo y situaciones ya conocidas por el lector o el oyente.

e) Un criterio negativo para indicar que el relato no ha acabado todavía es que no ha alcanzado una situación de «reposo natural» en la intriga o en la tensión retórica.

La delimitación del comienzo y del final de un relato es relativamente sencilla. Los relatos parecen haber obtenido una estructura más o menos estable en las diversas culturas y en los diversos tiempos. Por otra parte, no parece que se pueda narrar un hecho real o imaginario más que presentando a sus personajes, indicando el lugar y el tiempo, desarrollando los sucesos y llegando a una conclusión previsible (castigo a los malos, premio a los buenos).

Pero además hay que tener en cuenta la posibilidad de que ciertas técnicas del relato, que nosotros consideramos «modernas», existieran ya o tuvieran al menos algunos antecedentes en las literaturas antiguas: por ejemplo, comenzar el relato *in medias res* y sólo a continuación contar los acontecimientos que llevaron hasta aquel punto; o comenzar por el final y hacer un «flash back» sobre toda la historia; o comenzar dos o más historias paralelas que confluyen luego en una única historia[2].

Más graves son las dificultades para determinar los límites de un discurso «especulativo», es decir, de un oráculo profético, de los dis-

2. Sobre los diversos aspectos de la delimitación de los relatos, cf. además el capítulo 5.

cursos del Deuteroisaías, de las reflexiones del Qohelet, de los proverbios; o de un texto poético, como los poemas dentro del Cantar de Salomón o de ciertos salmos (Sal 42-43).

b) *La unidad del texto*

El examen de la unidad de un texto bíblico resulta necesario si pensamos en la convicción, que hoy comparten la inmensa mayoría de los exegetas (con la excepción de ciertas tendencias fundamentalistas), de que la literatura bíblica, no sólo como conjunto sino también como unidades menores (libros, secciones de libros, perícopas), ha sufrido un proceso de evolución y crecimiento, de manera que son pocas las unidades textuales (y probablemente ningún «libro bíblico», al menos del Antiguo Testamento) que nos han llegado en la forma en que salieron de las manos de un primer autor-redactor.

Esto no crearía ninguna dificultad si los textos hubieran alcanzado tal unidad que hiciera superflua una investigación sobre la prehistoria del texto actual. Pero se convierte en una condición *sine qua non* de la interpretación cuando el mismo texto deja vislumbrar sus diferentes etapas de vida independiente.

Por consiguiente, la determinación de la unidad de un texto es importante para la comprensión del propio texto, no para identificar a su autor. Éste era por el contrario el punto de vista en los tiempos en que la autenticidad de un texto –su pertenencia al autor al que se atribuía– se consideraba ligada a su valor como texto inspirado o canónico.

Por eso, incluso en el caso de un texto que por su naturaleza haya nacido de la yuxtaposición de varios elementos, como las colecciones de leyes, es importante el estudio de la unidad y por tanto de su evolución, no para captar el sentido de una ley individual, sino la historia de la legislación y de la mentalidad jurídica de un grupo humano.

Así pues, el estudio de la unidad del texto sigue siendo válido y útil, incluso cuando se tiene certeza de un autor único, si éste hace determinadas afirmaciones incompatibles con una cierta línea unitaria de pensamiento.

Los criterios que se usan habitualmente para juzgar sobre la unidad o no-unidad de un texto son los siguientes, presentados aquí según un cierto orden descendente de importancia, y acompañados de

ejemplos que subrayan la presencia de un problema en referencia al criterio indicado. Hablamos de «un problema», no necesariamente de una falta de unidad, que deberá discutirse o establecerse en cada caso particular.

Los criterios pueden ser:

a) La presencia en el texto de *duplicaciones o repeticiones* injustificadas (ordinariamente dentro de narraciones) que perturban el desarrollo del relato o del discurso, por ejemplo Gn 6, 19-22, duplicado en 7, 2-5; o bien 1 Re 19, 9-10, duplicado en los vv. 13-14. Estas duplicaciones no deben confundirse con las repeticiones retóricas, que aparecen a menudo en un discurso o en una plegaria.

b) La presencia en el texto de *tensiones* difícilmente explicables, por ejemplo:

- las oposiciones injustificadas (cf. Gn 27, 23 // 27, 24ss, aunque también aquí una teoría particular, por ejemplo, la teoría de los resúmenes prolépticos, podría permitir explicar estas «oposiciones» sin afirmar una falta de unidad);
- la interrupción en el desarrollo del relato o del discurso; cf. Gn 2, 1-2.11 contrapuesto a los vv. 3-10; Is 42, 1-7 contrapuesto a 41, 29+42, 8;
- las expresiones que intentan nivelar o vincular afirmaciones o episodios diversos o no coherentes («recogida» o *Wiederaufnahme*), por ejemplo Nm 22, 20-22.35.

Si estas tensiones llegasen a la contradicción flagrante, a la incompatibilidad total, habría entonces un argumento irrefutable contra la unidad de un texto. Estas contradicciones probablemente no se encuentran en la Biblia.

c) La *presencia doble o múltiple del mismo texto* en unidades diversas. Aquí conviene distinguir varios casos:

- el criterio se verifica precisamente, quizás, en Is 2, 2-5, paralelo a Miq 4, 1-3;
- se repite una expresión, quizás habitual: Sal 35, 19 y 38, 17;
- aparece un texto por segunda vez en una recensión distinta: Sal 14 y Sal 53.
- se reutiliza y se relee un texto como base de otro: los libros de los Reyes en relación con los libros de las Crónicas.

d) La *heterogeneidad de los géneros literarios* usados en un texto. La aplicación de este criterio exige trabajar sobre una unidad literaria más amplia, por ejemplo un libro. En el libro de Jonás hay

una ruptura de género literario entre el relato de los capítulos 1-3 y el salmo del capítulo 2. En el Salmo 22 se encuentra, a partir del v. 23, un tipo de plegaria distinto del de los versículos anteriores. Además es preciso que haya una cierta seguridad sobre las características del género literario del que se aleja una parte del texto.

e) La presencia de *tensiones e interrupciones en la construcción sintáctica.* Un problema que hay que discutir en cada caso particular es el discurso en tercera persona de un personaje (habitualmente YHWH) sobre sí mismo, y el paso en su mismo discurso de la tercera a la primera persona, por ejemplo Am 3, 1-2 (cambio de sujeto en el v. 1).

f) La presencia de *diferencias semánticas.* Al utilizar el criterio del uso de vocablos en sentidos distintos o contradictorios dentro del mismo discurso. hay que tener en cuenta posibles juegos retóricos. Al sacar conclusiones de las diferencias semánticas en relación con el momento lingüístico del texto (por ejemplo, el uso de una expresión en un sentido que sólo está claramente atestiguado unos siglos después), hay que tener en cuenta la escasez del material que, en los estudios bíblicos, debilita frecuentemente la base de comparación y anula los resultados. Por ejemplo, Isaías usa raramente *melek* («rey») aplicado a YHWH; pero esto no significa necesariamente que su presencia en Is 6, 5 sea señal de una glosa o interpolación posterior.

g) La existencia de *diferencias estilísticas* fuertes. Este criterio es teóricamente válido, pero de difícil aplicación. Porque es verdad que cada autor tiene su propio estilo reconocible, pero también es verdad que la descripción precisa de semejante estilo para remontarse al autor es muy sutil, y que el estilo de un autor se puede modificar en determinadas circunstancias o en periodos diversos de su vida.

h) La presencia de un *trasfondo histórico, institucional o religioso* distinto y no coherente con el texto. Una referencia concreta al destierro de Babilonia en un texto de Oseas sería probablemente signo de un añadido redaccional. Este criterio, claro en línea de principio, es también difícil de utilizar, porque siguen siendo oscuras muchas circunstancias históricas del Antiguo Testamento, o bien porque muchas expresiones pueden referirse ambiguamente a diversas circunstancias (una invasión u otra, una alianza u otra).

c) *Los resultados*

El examen de los límites y de la unidad del texto debería conducir a identificar, en los casos más claros, los siguientes elementos, o al menos algunos de ellos:

a) Un *texto de base*, o una unidad textual fuerte: es un texto libre de las tensiones que obstaculizan la lectura y cerrado en sí mismo, en el que han alcanzado su punto de reposo la intriga narrativa o el argumento del discurso.

b) *Expansiones* del texto de base, por ejemplo, comentarios compuestos para el texto de base, que no han tenido nunca una existencia independiente, o añadidos con alguna finalidad concreta: por ejemplo, una aclaración o corrección teológica.

c) *Fragmentos*, es decir, secciones del texto que han pertenecido a otra unidad y se han incorporado a aquélla en la que se encuentran ahora. Los fragmentos pueden haber sufrido, a su vez, ciertas expansiones.

d) Una *unidad compuesta*, es decir, aquel texto en el que se han combinado al menos dos unidades simples, sin que sea posible ahora determinar cuál de ellas fue el «texto de base» sobre el que se elaboró luego la otra unidad.

d) *Preguntas ulteriores*

A partir de esta identificación hay que volver al *textus receptus* (el texto bíblico anterior a nosotros) para establecer dos tipos de preguntas:

a) Algunas preguntas se refieren al texto sobre el que se trabaja inmediatamente.

¿Cuál es la relación existente entre los diversos niveles del texto? ¿Se trata de diversas unidades preexistentes y unidas por un trabajo redaccional, o simplemente yuxtapuestas? ¿Se trata de una unidad reelaborada por una redacción, o tan sólo puntualmente aumentada con glosas y añadidos?

¿Cuál es la relación temporal relativa que existe entre las diversas unidades vinculadas entre sí o entre los diversos añadidos? ¿Cuál supone a cuál? Obviamente, es palpable la relación genética entre un texto de base y los añadidos. ¿Es posible una determinación temporal absoluta, es decir, en relación con un momento histórico concreto?

b) Otras preguntas se refieren a la relación entre el texto estudiado y el conjunto de texto más amplio, y preparan la continuación de la investigación.

¿Qué texto del contexto anterior y siguiente supone el texto estudiado o los diversos niveles de texto que se han descubierto? Esta pregunta nos abre al estudio de la redacción de un texto más amplio.

¿Es posible averiguar para qué obra literaria del Antiguo Testamento se compuso originalmente el texto estudiado o uno de sus niveles, si es que no se encuentra en su lugar original, por ejemplo, para una colección de salmos, habiéndose introducido luego dentro de un relato, o para un libro profético, e introducido luego en otro?

¿En qué lugar de esa obra literaria más amplia se habría(n) encontrado originalmente el texto que hay que estudiar o sus diversos niveles?

¿Hay otros procesos semejantes de reelaboración del texto dentro de la obra literaria en que se encuentra el texto estudiado?

Las preguntas precedentes abren paso a la crítica de la redacción, bien sea para establecer la génesis de toda una obra literaria, bien para determinar si las intervenciones redaccionales constituyen procesos aislados o responden a una concepción de conjunto que dio su forma definitiva a una obra con una intención concreta.

3. *La crítica de la redacción (y de la composición)*

a) *Aspectos generales*

1) El lugar de la crítica de la redacción

Tras el estudio de la constitución del texto puede proseguir la investigación en uno de los dos sentidos diversos señalados al principio, según el interés y la finalidad particular del investigador. Una posibilidad consiste en detenerse en la que parece ser la unidad textual más interesante para un estudio concreto, que es nuestro objetivo, y progresar en la crítica de la forma y en los demás aspectos relacionados con la misma.

La otra posibilidad, por el contrario, consiste en seguir examinando la naturaleza y la historia del texto ya compuesto, del *textus receptus*, a partir del cual comenzó la investigación.

Algunos autores sitúan este momento del método histórico-crítico solamente después de la crítica de la transmisión del texto (*Überlieferungskritik*). Pero al estar estrechamente ligado a la crítica de la constitución del texto y al trabajar todavía exclusivamente sobre el texto escrito, parece ser que su lugar más lógico se encuentra en este punto.

Varios autores hablan también en este capítulo de crítica de la composición, ya que una de las funciones regulares del redactor consiste en organizar (componer) un texto más amplio a partir de diversos elementos. Efectivamente, la crítica de la composición es un aspecto de la crítica de la redacción, y por tanto no es un momento distinto de ella.

También nosotros incluiremos los dos términos para ofrecer un vocabulario más amplio y facilitar la comprensión de una terminología distinta de la nuestra, aunque hablaremos regularmente de crítica de la redacción.

2) El objeto material de la crítica de la redacción

A diferencia de otros autores, creemos que la crítica de la redacción tiene como objeto un texto escrito, desde su primera redacción hasta el resultado final. Hay autores que incluyen entre las finalidades de la crítica de la redacción el establecimiento de la relación existente entre la primera redacción escrita y el texto oral. Dan por descontado que el autor del texto oral no pudo ser nunca el compositor del texto escrito (por ejemplo, un profeta). En efecto, es realmente difícil imaginarse a un profeta sentado ante una mesa, atento a redactar elegantemente sus pensamientos; pero también es difícil demostrar que no haya podido suceder esto alguna vez.

El objeto de la crítica de la redacción es, lo mismo que el de la crítica de la composición, un texto no unitario. Supone por tanto que hubo un proceso de crecimiento del texto. Si un texto se manifestase como absolutamente unitario y homogéneo, no habría lugar para una crítica de la redacción. Eventualmente, puede discernirse un texto unitario (A) en un texto no unitario (B). La crítica de la redacción procederá entonces no a partir de (A), sino de (B); y será crítica de la redacción de este último texto, que no es precisamente unitario. Esta manera de considerar la crítica de la redacción elimina inútiles preguntas *a priori*, por ejemplo, si un texto fue compuesto para «vivir independientemente» o para integrarse en otro conjunto más amplio.

b) *Finalidad de la crítica de la redacción*

Si la finalidad de la crítica de la constitución del texto era solamente constatar la existencia de diversas capas en el mismo, a la crítica de la redacción le corresponde mostrar la relación que estas capas tienen entre sí. A la redacción, y por tanto a la crítica de la redacción, pertenece no solamente el texto redaccional que se añade al texto de base, sino también este último.

La crítica de la redacción se pregunta cuál fue la cronología de las intervenciones redaccionales, cuáles fueron los recursos utilizados por cada una de éstas, cuáles sus peculiaridades culturales y religiosas, cuál la intención de las diversas reelaboraciones, comparando unas con otras y éstas con la intención del texto original. Sólo como consecuencia de todo esto se podrá llegar a identificar a los autores de los diversos niveles del texto.

Las actividades redaccionales que puede averiguar la crítica de la redacción se mueven tanto a nivel de macrotexto como a nivel de microtexto. Pueden describirse más particularmente, dentro de un cierto orden que va de menor a mayor grado de iniciativa y de libertad en el tratamiento del texto o, dicho con otras palabras, desde una mayor sumisión a una mayor autonomía respecto al texto de base, de la siguiente manera:

a) La *recopilación* de relatos en un ciclo narrativo, de oráculos en un libro profético, de proverbios o salmos en una colección, de leyes en un corpus, por ejemplo, las que fijaron en el Levítico los círculos sacerdotales, o en el Deuteronomio los círculos deuteronomistas.

b) La *recopilación y composición* de un texto escrito; por ejemplo, el de las historias de los reyes de Israel que hizo el «Deuteronomista» y que fijó en el libro de los Reyes.

c) La *recopilación, composición y redacción* de diversas fuentes escritas en una única obra literaria; por ejemplo, del documento yahvista y del documento elohista, o de uno de ellos y del documento sacerdotal en el Pentateuco; o de la hipotética fuente Q y de los dichos de Jesús (los «logia») en los evangelios sinópticos.

d) La *interpretación* de un texto amplio por medio de introducciones, conclusiones, discursos particulares de personajes, por ejemplo Gn 6, 5-8+8, 20-22; o quizás también el c. 12 de Isaías o el c. 14 de Oseas respecto al texto precedente.

e) La *reelaboración* de un texto particular por medio de glosas, aclaraciones, cambio de orden del texto, ampliaciones, reducciones. Este proceso se puede averiguar claramente cuando hay textos paralelos, por ejemplo en el caso de los libros de los Reyes y de las Crónicas, o de los evangelios sinópticos.

Por el contrario, no pertenece a este momento del estudio determinar la redacción y la composición de un texto según criterios temáticos o cronológicos a partir de tradiciones orales. Aunque probablemente fue éste el proceso de composición de los libros de Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel y otros, así como de los relatos que precedieron a la existencia de los ciclos de relatos patriarcales, la falta de puntos de referencia hace imposible remontarse del texto crítico a las tradiciones precedentes. Un caso distinto es el de los evangelios, en donde muchos de los relatos o palabras de Jesús se transmitieron de manera distinta, lo cual permite pensar inmediatamente en la hipótesis de un texto oral precedente. Volveremos sobre este tema en la crítica de la transmisión del texto.

Como se dijo a propósito de la terminología, no parece ni útil ni necesario distinguir rigurosamente entre un trabajo de composición, que se encargaría de las grandes organizaciones textuales, y un trabajo de redacción, que se limitaría a coleccionar textos y a ponerlos juntos, sin una voluntad creadora particular. Esta distinción es ficticia y complica inútilmente el panorama.

c) *Indicios de la presencia de varias redacciones*

La existencia de la redacción de un texto se convierte en un presupuesto necesario cuando se llega a determinar, en el estudio de la constitución del texto, la presencia de diversas unidades textuales independientes unas de otras. Esto indica que hubo una voluntad y una mano de escritor que puso juntas esas diversas unidades. A partir de este presupuesto lógico y necesario se puede, superando no pequeñas dificultades, identificar y describir una o varias redacciones en un texto.

En la medida en que va siendo más amplia la intervención redaccional, los indicios se van haciendo cada vez más complejos y difíciles de valorar. En efecto, incluyen puntos de vista teológicos e históricos que no coinciden con los del texto de base. Así, el interés por la presencia del sacerdote Aarón podría ser el signo de una re-

dacción de origen sacerdotal que reelaboró narraciones precedentes. De forma semejante, el interés por Judá en un texto dirigido al Israel del norte podría ser en ciertos textos de Oseas un signo de una redacción de un escritor de Judá. La imagen de un Dios que finalmente perdona podría ser indicio de una intervención redaccional en un texto empeñado sobre todo en poner de relieve la justicia punitiva de YHWH.

La presencia de expresiones predilectas ausentes de los textos de base (por ejemplo, los estribillos redaccionales en los libros de los Reyes) puede ser también un signo, esta vez literario o lexical, más fácilmente reconocible, de una redacción homogénea de un texto.

Hay también otros signos bastante evidentes de una actividad redaccional menor.

a) La lectura sistemática de una expresión en lugar de otra (*bošet*, «vergüenza» en lugar de *ba'al*); el uso de una forma pasiva en lugar de una forma activa (para evitar el antropomorfismo «ver a Dios», sustituido con «visto por Dios»); la eliminación de un término («maldición») cerca del nombre divino.

b) Las expresiones que recogen un término, repitiéndolo o modificándolo para aclararlo; que explican o interpretan un contenido (vg., Gn 28, 22b), o un término particular (etiologías culturales o lingüísticas); que introducen una corrección teológica (Gn 18, 22b).

c) Las glosas redaccionales en sentido estricto, para unir dos textos; títulos y subtítulos (Jr 46, 1; Prov 10, 1), para establecer una colección o composición; introducciones (Jue 2, 11-19); resúmenes.

d) Los textos que intentan nivelar otros dos textos o modificar el carácter y la finalidad de un texto, como podría ser el caso del himno de Sof 3, 14-18.

e) La presencia de expresiones que no son totalmente habituales, pero que aparecen en dos obras literarias diversas (Deuteronomio y Jeremías).

Los criterios mencionados no se identifican, a no ser casualmente, con los que utiliza la crítica de la constitución del texto, los cuales indican solamente la presencia de un problema para la unidad del texto; problema que podría tener su origen incluso en una transmisión textual defectuosa. Los criterios expuestos en esta sección sugieren, por el contrario, una voluntad explícita de modificar, de completar o de «mejorar» el texto.

4. *La crítica de la transmisión del texto*

a) *La tradición oral*

El proceso de redacción es también un proceso de transmisión del texto. Se le modifica redaccionalmente con una intención precisa que se refiere a una nueva situación, en vistas a la cual se quiere transmitir el texto. El término «transmisión del texto», sin embargo, debe reservarse mejor, tal como lo hacen varios autores y nosotros con ellos, para el proceso de transmisión oral. Por eso no incluye las etapas sucesivas de la génesis del texto escrito, que pertenecen al trabajo redaccional. Llegados a este momento del método histórico-crítico abandonamos, pues, el territorio seguro del texto escrito, para aventurarnos en el ámbito más fantasmagórico y difícilmente controlable, pero absolutamente real, de las tradiciones orales.

El presupuesto de la crítica de la transmisión del texto es la existencia y la importancia de la tradición oral como medio para conservar el patrimonio cultural. En este sentido se pasó, como siempre sucede, del entusiasmo ingenuo de la «pan-oralidad», que suponía en la base de todo texto más o menos antiguo una «vieja tradición oral» que se creía poder identificar sin dificultad, a un total escepticismo, que atribuye la existencia de tales tradiciones a la imaginación exegética. La verdad debería encontrarse en algún punto a mitad de camino.

Parece que hay al menos tres razones que explican la aparición y el desarrollo de la tradición oral.

a) La primera es el coste técnico de la escritura, tanto por la dificultad de tener los medios necesarios para ello (material sobre el que escribir e instrumentos para escribir), como por la falta, primero, y luego la escasez de estructuras (escuelas, maestros) que permitieran aprender la escritura; y finalmente por las dificultades inherentes al mismo modo de escribir (por ejemplo, el difícil dominio de un sistema con varios centenares de signos diversos, cada uno de ellos con múltiples valores en la escritura cuneiforme silábica). Estas circunstancias retrasaron el nacimiento y la difusión de la escritura y favorecieron por tanto la tradición oral.

La objetividad de esta razón se demuestra por la difusión relativamente veloz de la escritura cuando se pasa de los signos silábicos a los signos «literales», y de la escritura sobre piedra a la escritura

sobre arcilla, primero, y papiro, pergamino o papel después. Obviamente, el acceso de la gran parte de la población a la escritura llega solamente a partir de la invención de la imprenta.

b) Una segunda razón de la existencia de las tradiciones orales es de tipo socio-psicológico: la tendencia natural de una sociedad fuertemente homogénea, relativamente cerrada en sí misma y ligada con vínculos históricos, de autoridad y de finalidad, a conservar y transmitir historias de la institución y de sus miembros particulares que la caracterizan, la justifican y la exaltan. En la sociedad moderna, un caso manifiesto de grupos en donde la tradición oral sigue manteniendo un enorme vigor es el que representan las órdenes religiosas y otras instituciones semejantes: se transmiten oralmente «florecillas» de personajes importantes (los fundadores y la generación de los «padres»), pero también historias menudas, irrelevantes o pintorescas, que llegan incluso a regiones lejanas y a gentes sin contacto alguno con los que originaron aquella historia.

c) Una tercera razón es probablemente la existencia de géneros literarios que por su naturaleza son más aptos para ser contados que escritos. La «chanza», por ejemplo, requiere por una parte una capacidad mímica de contar (gestos, tonos de voz), y tiene por otra parte un contenido habitualmente tan banal que es casi imposible, y ordinariamente inútil, ponerla por escrito.

Si el género dramático y la poesía, que son también géneros naturalmente orales (como se manifiesta claramente en la diversidad que hay entre la lectura de una obra de teatro o de un poema y su representación o recitación), se han convertido en parte de la literatura escrita, es por una razón extrínseca a la naturaleza del género: la escritura permite llegar a un mayor número de personas y la longitud de una obra de teatro hace difícil su reproducción meramente oral.

Estas consideraciones nos permiten aceptar como un hecho seguro la transmisión oral de la cultura, al menos durante el largo periodo de la historia en el que la escritura pasaba por serias dificultades.

Por tanto, es muy verosímil que numerosas historias, textos poéticos y textos legislativos antiguos de la sagrada Escritura se hayan transmitido oralmente durante largo tiempo hasta llegar a su primera redacción por escrito. La misma Biblia atestigua esta preocupación por conservar oralmente («meter en el corazón»), sobre todo el recuerdo de los grandes hechos de la historia del pueblo, y transmitirlo a los descendientes («cuando vuestros hijos os pregunten»): Ex

12, 24-27; 13, 8.14; Dt 4, 9s; 6, 6s; 11, 19; Jos 4, 7.22; 22, 24.28; cf. también Sal 44, 1; 78, 1-5. Pero está además la mención de textos particulares (baladas), que se transmitían y cantaban (Nm 21, 27).

b) *Finalidad de la crítica de la transmisión*

1) Posibilidad de la crítica de la transmisión.

Así pues, el problema de la crítica de la transmisión del texto no es el hecho, aceptable *a priori*, de que los textos bíblicos hayan sido parcialmente transmitidos de forma oral durante un largo periodo. Desde el punto de vista de una exégesis que se interesa, en última instancia, por el sentido o mensaje del texto actual de la Biblia, el problema consiste en determinar cuáles son los textos en donde no solamente es posible, sino necesario, y por tanto útil, percibir una transmisión oral.

No nos parecen de gran utilidad una investigación sobre la pura posibilidad de que un texto haya tenido una transmisión oral, y una hipótesis gratuita sobre sus posibles etapas sucesivas. He aquí tres ejemplos.

Es posible, pero no demostrable y no parece añadir nada a la interpretación del texto, imaginarse que detrás de Gn 28, 10-22 haya habido una tradición oral sobre el sueño de un hombre en camino hacia una ciudad, que habría dado origen a una leyenda cultual de fundación de un santuario (Betel), utilizada luego por la historia de Jacob por motivos teológicos. Sería posible una hipótesis equivalente para casi todos los relatos patriarcales (por ejemplo, la visita de un extranjero que promete descendencia a una mujer estéril, etc.).

Es verosímil que el marco narrativo del libro de Job (Job 1-2; 42) refleje una tradición oral antigua y quizás haya tensiones textuales que sugieran semejante hipótesis. En efecto, Job 2, 11bβ comparado con 42, 11 hace pensar que éste es la segunda parte de aquel estiquio, y que la historia terminaba con la consolación de los familiares de Job después de su negativa a blasfemar. La presencia de los amigos en 2, 11bα tiene la función de introducir el diálogo teológico. En todo caso, el relato parece tener una función tan marginal en el conjunto del libro actual de Job y de su problemática teológica, que la aclaración de este problema añadiría muy poca cosa a la interpretación del texto.

Es muy probable que la información sobre el matrimonio de Moisés con una mujer madianita, en Ex 2, 21-22, remita a una tradición oral anterior al tiempo en que los madianitas se convirtieron en enemigos irreconciliables de los hebreos, y que «el día de Madián» fuera un símbolo de la derrota de los enemigos por obra del Dios de Israel. Pero esta información tiene un valor más arqueológico que interpretativo.

2) Necesidad de la crítica de la transmisión

Al contrario, la investigación sobre la transmisión oral del texto resulta necesaria cuando una situación textual requiere una mayor claridad, que la crítica de la redacción es incapaz de ofrecer.

Esta investigación es posible además en el caso de una tradición contada o de un texto transmitido más de una vez en la Biblia (o en la Biblia y en otra literatura), y en donde no se consigue vislumbrar una influencia textual (redaccional) de una narración sobre la otra.

Pueden distinguirse los siguientes casos:

El primero es el relato repetido de manera semejante, dentro de la misma obra literaria, de una historia que verosímilmente no pudo acontecer (ni siquiera literariamente) en más de una ocasión.

En Gn 12, 10-20; 20, 1-18 y 26, 1-17a se cuenta la historia de una mujer (Sara en los dos primeros textos, Rebeca en el tercero) en peligro de infidelidad debido a la imprudencia del marido.

Los tres relatos coinciden parcialmente. ¿Por qué contar semejante historia sobre Sara en dos situaciones diferentes? Si hubiera dos versiones del mismo acontecimiento, habrían mantenido básicamente las mismas circunstancias. ¿Por qué añadir además la historia de Rebeca, que aconteció también en Guerar, como el segundo episodio de Sara?

Un interesante estudio[3] caracteriza a la primera historia como un relato popular, posterior al tiempo en que el éxodo, se había convertido ya en una parte de la tradición de Israel, para despojar al faraón de la grandeza y del poder que tenía en el éxodo y hacer que se viera vencido por la astucia de Abrahán y ponerlo en las manos de YHWH.

El segundo relato sería, por el contrario, la obra barroca de un autor cortesano conservador de los siglos X-VIII a. C., interesado por la moralidad de los personajes.

3. S. Niditch, *The Three Wife-Sister Tales of Genesis*, en Id., *Underdogs and Tricksters. A Prelude to Biblical Folklore*, San Francisco, CA 1987, 23-69.

La tercera historia, finalmente, sería la obra edificante de un narrador «eclesiástico», ligado quizás a los círculos deuteronomistas, que pone de relieve la cuasi-alianza entre Isaac y YHWH.

No habría entonces ningún contacto a nivel de texto escrito entre los tres relatos. Aunque el autor del estudio mencionado no se interesa por el proceso de transmisión de estos textos[4], su aproximación general al problema de las historias folklóricas en la Biblia sugiere que estas historias tuvieron una transmisión independiente hasta el momento de quedar fijadas por escrito, cuando pertenecían ya a la intocable tradición religiosa y literaria del pueblo.

Hay otros textos semejantes presentados en «versiones diferentes» en el mismo corpus:

En 1 Sm 16, 14-23 y 17 hay dos explicaciones divergentes de la presencia de David en la corte de Saúl.

En 1 Sm 24, 1-23; 26, 1-25 está el doble relato de la renuncia de David a la venganza sobre Saúl.

En 1 Re 17, 17-24 y 2 Re 4, 8-37 están los relatos paralelos de la curación de un niño realizada, respectivamente, por Elías y por Eliseo.

En estos textos es difícil comprender la repetición de la historieta, con sus variantes, o su aplicación a otro personaje, si uno de los relatos fue la fuente escrita del otro o de los otros, a no ser que se pueda demostrar una intención diversa concreta en cada caso. Por tanto, es razonable pensar que se trata de relatos orales, transmitidos por vías independientes, que el respeto por la tradición no quiso igualar, ni simplificar, ni suprimir.

Un caso diferente que exige recurrir a la crítica de la transmisión del texto es la presencia de un texto casi idéntico en dos obras literarias diversas. Si no se quiere suponer un descuido en la recopilación de los Salmos, incluyendo dos veces el mismo texto en la colección, hay que pensar que los Salmos 14 y 53 fueron transmitidos en dos colecciones independientes entre sí y que, cuando éstas se convirtieron en textos autorizados («canónicos»), era ya imposible eliminar uno de ellos. Esta situación obliga a considerar los posibles límites de las dos colecciones, su probable uso y situación, y la finalidad litúrgica de cada una de ellas.

4. «Whether we claim the ability to name a final preserver, redactor, composer or not, the Bible exists now and has existed pretty much in its current form for millennia» (S. Niditch, *The Three Wife-Sister Tales of Genesis*, 66).

Parecido al ejemplo anterior es el paralelismo de Is 2, 2-5 y Miq 4, 1-3.

Una tercera situación se presenta cuando un texto aparece varias veces con variaciones notables, pero que no pueden explicarse a nivel redaccional. Tal sería el caso de los decálogos. El decálogo clásico se nos transmite en Ex 20, 2-17 y en Dt 5, 6-21. Hay otro texto que guarda cierta relación con los anteriores, llamado tradicionalmente el decálogo ritual, transmitido igualmente en dos versiones (Ex 23, 10ss y Ex 34, 10ss).

El problema es tan complejo que tiene que tratarse en el terreno exegético. Este estudio deberá intentar responder a las siguientes preguntas (nótese que las tres primeras preguntas pertenecen todavía a la crítica de la redacción, pero se incluyen aquí para poder llegar a la pregunta propia de la crítica de la transmisión del texto):

¿Por qué se recoge el texto dos veces, si las dos pertenecen al mismo escrito, fuente o autor? ¿Hay variantes que justifiquen la presencia doble en dos documentos cercanos en el Pentateuco? ¿O son más bien dos documentos distintos, situados más o menos cerca por el trabajo redaccional?

A partir de la última pregunta, la investigación debería proseguir propiamente en el ámbito de la crítica de la transmisión del texto: ¿son estos textos documentos originalmente distintos, que en el proceso de transmisión independiente se fueron acercando progresivamente hasta llegar a formulaciones escritas semejantes? ¿Es posible averiguar los momentos sucesivos de esos procesos? ¿Cabe pensar en una situación histórica y cultural que justifique el origen diverso y las transmisiones independientes, por ejemplo, la existencia de dos comunidades hebreas, una al norte y otra al sur del país?

3) Utilidad de la crítica de la transmisión

A pesar de la dificultad y del alto grado de hipótesis que alcanza esta investigación, puede demostrarse que es necesaria y útil por tres razones.

La primera, porque busca captar la intención y, por tanto, la autoridad de un texto que se nos ha transmitido de varias maneras, o en más de una ocasión. El caso se agudiza en textos autoritativos para una tradición religiosa, por ejemplo el decálogo en la fe cristiana. Pero también en textos relativamente importantes (las historias de la

mujer en peligro de infidelidad), para comprender el sentido de la narración ¡por el hecho de que se haya presentado tres veces!

La segunda es que así se obtiene una aproximación más concreta a la historicidad «física» de ciertos hechos. Si se nos contase un suceso varias veces, en tradiciones independientes, en formas difícilmente compatibles y hasta contradictorias, sería casi imposible llegar a tener alguna seguridad sobre el mismo hecho. Este problema tiene especial relieve cuando se trata de hechos del Nuevo Testamento que son fundamento de nuestra fe.

La tercera es que logra una comprensión más amplia, rica y precisa de la evolución de la fe del Antiguo Testamento (y también eventualmente de la comunidad cristiana): la asunción de una tradición no israelita en el Antiguo Testamento, o de una tradición que no proviene de la comunidad de Jesús en el Nuevo Testamento, o la transmisión de una tradición de formas diversas y hasta contradictorias, nos ofrecen otros elementos para juzgar la importancia de un hecho o de una doctrina en el conjunto de la fe.

5. *La crítica de la forma*

Como indicábamos al empezar el estudio de los métodos histórico-críticos, consideramos la crítica de la forma como distinta de la crítica del género literario, a diferencia de otros autores más antiguos que las trataban juntas, vinculando estrechamente aquélla a la determinación del género literario. Este planteamiento no tiene en cuenta la posibilidad de que pueda haber textos no asimilables a ningún género y en donde, sin embargo, –como sucede con todo texto– es posible y necesaria la crítica de la forma.

Como se verá en el curso de esta exposición, consideramos la «crítica de la forma» de un modo un tanto distinto del tradicional, ligado –sobre todo en el estudio del Nuevo Testamento– a la determinación de «formas» literarias (pequeñas unidades literarias) originales, de las que tomarían su origen los relatos más amplios y complejos.

«Forma» significa para nosotros, en oposición a «contenido», todos aquellos aspectos de un texto que «conforman» su personalidad peculiar. La «forma» es la tarjeta de identidad de todo texto.

El objeto de la crítica de la forma es el texto escrito, determinado por la crítica de la constitución del texto y eventualmente por la

crítica de la redacción, trátese de una unidad de base, de un fragmento, de un desarrollo, o bien del texto compuesto en su estado final. En este último caso, la crítica de la forma tendrá que proceder por partes, estudiando cada elemento sucesivamente, pero teniendo además en cuenta los fenómenos lingüísticos que se refieren al estado final del texto y que quizás lo expliquen.

La crítica de la forma se refiere a cada uno de los aspectos propiamente lingüísticos de un texto. Los aspectos lingüísticos se organizan en cinco ambientes diversos: fonemático, sintáctico, semántico, estilístico y estructural. Los cuatro primeros ambientes se refieren a cada uno de los tres niveles de elementos constitutivos del lenguaje, a saber, el fonema, la proposición y el morfema/lexema. El último ambiente, el estructural, por su parte, interviene solamente a nivel de proposición, y más todavía, de texto.

a) *El ambiente fonemático*

Se refiere al estudio del color sonoro de un texto, transmitido por los fonemas. El fonema puede describirse como la unidad de sonido que sirve para diferenciar, solo o junto con otros fonemas, un morfema o un lexema. A este estudio pertenecen: la catalogación de los fonemas; la indicación de su distribución y repetición; consiguientemente, la presencia de fenómenos como la aliteración (identidad o semejanza de sonidos, determinados por los grupos de consonantes), la asonancia (identidad de vocales), la rima (semejanza o identidad de la última sílaba de dos o más versos), la paronomasia (semejanza de sonidos con correspondencia sinonímica o antinómica de los lexemas); el metro y el ritmo, que presentan particulares problemas en la lengua hebrea debido a la inseguridad sobre la longitud de las sílabas y el sentido preciso de los acentos.

El estudio del ambiente sonoro requiere una sensibilidad madura, no ingenua, para juzgar el valor que tiene este tipo de observaciones en orden a una interpretación más rica del texto.

b) *El ambiente sintáctico*

Supone el estudio: a) de los morfemas; b) de los lexemas en su aspecto morfemático; y c) de la proposición en cuanto relación gramatical.

a) El morfema es la unidad mínima lingüística que tiene un significado relacional, es decir, que establece una relación con otros términos. Son morfemas: los elementos inseparables (prefijos, infijos, sufijos) que denotan un tiempo, modo o persona de la conjugación, una forma absoluta o constructa, singular o plural. También son morfemas las preposiciones, las conjunciones y el indicador de objeto en hebreo.

b) El lexema es la unidad mínima de lenguaje que tiene un significado absoluto (nombres, adjetivos, adverbios, verbos). En este momento del estudio se consideran en su aspecto morfemático, por ejemplo, el tiempo (indeterminado, pretérito, futuro), el modo (realidad, posibilidad, imposibilidad) y el aspecto (puntual, durativo, narrativo, exhortativo, imperativo) de una forma verbal; el estado absoluto o constructo de una forma nominal.

c) El estudio de la proposición, al que va ordenado el estudio de los morfemas y de los lexemas, tiene en cuenta ciertos tipos de proposiciones: nominal y verbal; principal y subordinada (objetiva –regida por un infinitivo–, relativa-explicativa, causal, concesiva, condicional, consecutiva, final); afirmativa, interrogativa, exclamativa.

c) *El ambiente semántico*

Supone el estudio del lexema en cuanto contenido semántico, y de la proposición también en cuanto contenido semántico (el sintagma). Este estudio tiene obviamente un sentido pleno si se trabaja sobre la lengua original del texto considerado.

a) El estudio del lexema se hace de dos maneras: por medio de los vocabularios (*dictionary*) y por medio de la concordancia.

El vocabulario puede utilizarse para averiguar los significados fundamentales y ya adquiridos, sobre los que no cabe duda de ningún género. El lexema hebreo *'ab* significa (pero no solamente) «padre».

Un vocabulario con sensibilidad lingüística (quizás el de Zorell sigue siendo el prototipo) tiene especialmente en cuenta el uso de las preposiciones, y por tanto de los diversos significados que puede tener el mismo lexema bajo la influencia de varias preposiciones.

Un vocabulario científico como el HALAT discute además las voces que se encuentran una sola vez en la Biblia (*hapax*), cuyo significado no puede establecerse con seguridad, sino que hay que acudir a referencias etimológicas y a diversas teorías interpretativas.

Juan Josè Muñoz Saráoz

Hay vocabularios modernos que intentan registrar los sintagmas en los que aparece un término y establecer los campos semánticos a los que pertenecen diversos lexemas. Ofrecen así un rico material de estudio. Pero la decisión de si en un caso existe o no un sintagma, cuál es su sentido y cómo hay que traducirlo, es muy delicada y por tanto discutible. Cuanto más específica es la traducción de un lexema o de un sintagma (en este caso la palabra X significa Y), tanto más se tratará de una interpretación exegética, y por tanto más estrechamente ligada a diversas presuposiciones (exegéticas y teológicas). Este tipo de diccionario a veces es casi una concordancia basada en una traducción escogida, y en la cual se apoya; por eso mismo debe ser utilizado muy críticamente. En efecto, un diccionario debe ofrecer los elementos para una traducción y una interpretación, pero no la traducción y la interpretación ya hechas.

Cuando se trata de lexemas «técnicos» (nombres propios de personas, lugares, animales, plantas), hay que recurrir a los vocabularios de «realia», es decir, de objetos cuyo significado no siempre está adecuadamente tratado en los vocabularios «lingüísticos».

El trabajo de comprensión semántica tiene que incluir finalmente la referencia a los vocabularios de conceptos teológicos (sobre todo el THAT, *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, traducido a varias lenguas[5], y el TWAT, *Theologisches Wörterbuch zum AT*, con traducción en curso al inglés). Estos vocabularios discuten los textos más significativos en los que aparece una expresión, y ponen de relieve el sentido de un concepto teológico en los diversos contextos y su evolución en tiempos diversos.

El estudio semántico se puede y se debe hacer también de modo comparativo, sincrónico (el sentido de una expresión en un corpus literario) y diacrónico (la evolución del significado en diversos *corpora*). En ambos casos son muy útiles las concordancias.

Si se quiere estudiar el sentido de un término o raíz verbal en un corpus es más fácil utilizar el Lisowski. Pero si se desea estudiar el sentido de una forma verbal o nominal muy precisa en toda la Biblia, es más útil la obra de Mandelkern. Even Shoshan es interesante en ambos casos, ya que está organizado de forma más práctica. Para un uso estrictamente científico es oportuno contrastar una concordancia con otra. El valor de las concordancias electrónicas dependerá de la base de datos sobre las que se han elaborado.

5. Versión cast.: *Diccionario teológico manual del AT*, Madrid 1985.

Cuando se quieren sacar conclusiones de un estudio comparativo, hay que tener en cuenta los problemas estadísticos. Una expresión demasiado común o apenas presente es de difícil valoración diacrónica (por ejemplo, para concluir que un término significaba «primero» A y «después» B).

b) El estudio de los lexemas va unido al estudio de los sintagmas, es decir, de un conjunto de lexemas y morfemas cuyo significado no es equivalente a la suma de los significados parciales. «Prendere in giro», en italiano, no significa agarrar a alguien y hacerlo girar sobre sí mismo, ni llevarlo a dar una vuelta por la ciudad, sino burlarse de alguien. En hebreo *wayhî l^e^* no significa «fue para», sino «se convirtió en».

d) *El ambiente estilístico*

Supone el estudio de los tres ámbitos precedentes (sonoro, sintáctico y semántico), coordinados en «figuras estilísticas», a fin de producir un efecto expresivo.

Las figuras estilísticas se pueden organizar en tres grupos, según el criterio de construcción.

a) Según el número de los lexemas utilizados, se pueden señalar las siguientes figuras estilísticas:

- la *repetición* (sinonímica) de términos que contribuyen a describir una situación o emoción;
- la *enumeración* de rasgos o de elementos que constituyen y describen una situación o emoción.

b) Según la posición de los lexemas las figuras son:

- el *parallelismus membrorum*, una figura muy usada en la literatura bíblica. Incluye: el paralelismo antinómico, expresiones polares que contraponen dos aspectos de la realidad; los merismos, que contraponen igualmente dos aspectos de un objeto, pero al mismo tiempo incluyen todos los elementos que permanecen entre los dos; el paralelismo sinonímico, en el que una expresión completa a la otra; y el paralelismo sintético o explicativo, en el que la segunda expresión explicita una parte del contenido de la primera;
- el *quiasmo*, construcción del tipo A B B' A';

- la *inclusión*: una expresión al comienzo de un texto o sección de un texto se repite de manera igual o semejante al final, para encuadrar el texto o la sección.

c) Según la relación de significado de los lexemas, las figuras son:
- la *comparación*, relación entre dos términos para aclarar uno de ellos o un tercer término;
- la *sinécdoque*, comparación o relación implícita entre términos de diversa comprensión o extensión. Por ejemplo, «el Quirinal ha declarado» es una sinécdoque en donde el término «Quirinal» está en lugar del presidente de la República italiana. «Gente de Sodoma» se refiere en Isaías a la gente de Jerusalén que está tan corrompida como la de Sodoma en el libro del Génesis;
- la *alegoría*, comparación extensa en la que los diversos elementos de un término se ponen en relación con diversos elementos de otro término;
- la *metáfora*, correlación impropia de términos que no se corresponden en el ámbito racional, produciendo así una reacción de extrañeza;
- la *personificación*, que puede considerarse como un tipo de metáfora.

Entre las figuras estilísticas no incluimos la parábola, porque ésta es ya un género literario, constituido al menos por dos formas diversas, el relato y el elemento metafórico.

e) *El estudio del ambiente estructural*

Incluye dos momentos distintos, la segmentación y la articulación de un texto, que se mueven en los niveles descritos anteriormente en los párrafos a)-d).

La segmentación indica la división del texto en segmentos o partes diversas; la articulación, la relación existente entre las partes. Dividir es más fácil que unir; por eso la segmentación ocupa regularmente, dentro de los comentarios y estudios poco profundos, más espacio que la articulación, que es un trabajo más sutil y delicado.

a) La relación de la segmentación y de la articulación con el nivel fonemático es muy reducida. Difícilmente es posible averiguar

la estructura de un texto amplio a partir solamente del criterio sonoro. Pero una aliteración puede ser una ayuda preciosa, por ejemplo, para identificar proposiciones cargadas especialmente de sentido, alusiones y pensamientos o sentimientos que se hacen eco dentro de un texto lírico. Además, la diferencia entre la prosa y el texto rítmico puede establecer claramente dos momentos de un texto.

Pero la segmentación y la articulación se mueven sobre todo a nivel sintáctico, semántico y estilístico.

b) Resulta fácil aplicar la segmentación en el ámbito sintáctico. La forma más concreta de hacerlo exige establecer una lista esmerada de las proposiciones del texto, señalando las principales y las subordinadas, y cada uno de los objetos, destinatarios, beneficiarios y circunstancias (categorías que coinciden con los complementos directo, indirecto y circunstancial de la gramática tradicional) que modifican al verbo. Una forma práctica de hacer la segmentación es volver a escribir el texto distribuyéndolo en líneas o columnas según el criterio indicado, de manera que a cada proposición principal o secundaria, objeto, beneficiario y circunstancia, corresponda una línea. (Cada verbo explícito o sobreentendido implica una proposición). Se aconseja especialmente este sistema para el estudio de los textos poéticos, en donde no hay otros criterios más evidentes para comenzar el estudio de la estructura.

La estructura establecida con criterios sintácticos ayuda solamente a percibir las particularidades y la segmentación del texto, no tanto la articulación.

c) Por tanto, se requiere considerar además la estructura a nivel semántico. Aquí habrá que establecer el tipo o color de los lexemas que se utilizan: abstractos o concretos; relativos a personas, animales, objetos, sentimientos, discursos; estáticos, para indicar una situación, o dinámicos, para describir unas acciones. Hay que señalar además la distribución y concentración de los lexemas en la composición (por ejemplo, en una sección del texto aparecen sobre todo verbos de acción, y en la otra verbos de discurso) y la relación entre ellos. ¿Se identifica un lexema con otro o comprende uno a otros de forma parcial o total?

En este nivel semántico hay que situar igualmente:

- las informaciones sobre los personajes, lugares y tiempos del relato, o también del discurso, que ayudan a organizar el tex-

to. Los criterios utilizados en la crítica de la constitución del texto (cambio de tiempo, lugar, personajes, situación y acción; interrupciones o repeticiones), que no indican diversas unidades textuales, pueden indicar escenas diversas de un relato o momentos de un discurso.

– las informaciones metanarrativas o metadiscursivas: la presencia del narrador en el texto del relato, o la presencia de un comentador o editor en el texto de una profecía, que se traduce mediante un título, un resumen o una observación metatextual.

d) Finalmente hay que considerar la estructura a nivel estilístico. Aquí hay que tener en cuenta la presencia de los fenómenos descritos en el párrafo d), pp. 111-112.

El estudio de la estructura en los tres niveles indicados (sintáctico, semántico y estilístico) podrá permitirnos establecer la «forma» del texto. Ésta es única, mientras que las estructuras posibles son diversas.

La descripción de la forma será tanto más precisa cuanto mayor sea la coincidencia entre las diversas estructuras. Si la estructura estilística denuncia un punto climático del texto fuera del que se encuentra en la estructura semántica, esto puede indicar que ha habido una descripción imprecisa de las estructuras, o bien que el texto no ha alcanzado aquella unidad teórica perfecta que garantizaría la coincidencia de las estructuras.

Como se ve, en esta concepción la crítica de la forma no está orientada simplemente a la determinación del género literario, sino que es válida por sí misma, y cubre en línea de principio las diversas aproximaciones que se pueden establecer respecto a un texto: la narratología desarrolla el estudio de la forma del relato; la crítica retórica, el estudio de la forma del discurso; la crítica poética, el estudio de la forma del texto lírico; el estructuralismo, el estudio de las posibles estructuras, en un sentido que todavía tendremos que precisar.

6. *La crítica del género literario*

a) *Importancia y conceptos*

Como ya se ha dicho, la crítica de la forma tiene valor por sí misma. Pero desempeña además otra función: permite averiguar el género literario al que pertenece el texto.

Reconocer un género literario tiene su importancia incluso en la vida cotidiana. Muy en concreto, hay expresiones que encuentran su sentido dentro de un género literario. «Buon giorno» (lit.: buen día) puede ser comprendido por el que no está familiarizado con la lengua italiana como una afirmación («hace buen tiempo»), como un deseo («te deseo que tengas un buen día», quizás su sentido original) o como lo que hoy es, una forma del género literario «saludo» («buenos días»). Al mismo género pertenece la expresión «¿Qué tal?» y las correspondientes expresiones en otras lenguas («How do you do?», «Come va?»), que no son propiamente preguntas y por eso no exigen ninguna respuesta. La pregunta «¿Tienes un cigarrillo?» pertenece al género «petición familiar»: no se pide una información (a la que se respondería «Sí, tengo»), sino un cigarrillo.

Existen personas, pueblos, culturas y lenguas que tienen una sensibilidad menor por ciertos géneros literarios como el discurso irónico o el metafórico; toman todos los textos al pie de la letra y de esta manera se llega a una casi imposibilidad de comunicación.

Podrían multiplicarse los ejemplos de casos en los que la confusión de género literario impide comprender el sentido de un texto. Los que busquen una verosimilitud en la «Flauta mágica», una información histórica en el cántico de Débora (Jue 5) o en el cántico del mar (Ex 15), una descripción cosmográfica en Gn 1 o biológica en Gn 2-3, una progresión en el argumento del libro de los Proverbios, los que pretendan comprender cómo funcionaban las ruedas del carro de la visión de Ezequiel o lean los Evangelios como una biografía, probablemente no llegarán al mensaje del texto.

Está además el problema de los géneros literarios mixtos. La novela histórica, género literario que se hizo popular por los años 30, y basado en una esmerada investigación científica pero con el atractivo de la intriga, resulta especialmente difícil, ya que intenta armonizar géneros diversos. Ejemplos extraordinariamente bien logrados de este género son *Yo, Claudio* de R. Graves, o las *Memorias de Adriano* de M. Yourcenar. Pero hay casos en los que no se llega a esconder el libro de texto, revestido de novela. Un último ejemplo es quizás el de Colleen McCullough, *The First Man in Rome* (1991).

La determinación del género literario tiene particular importancia en el caso de textos que pertenecen a un mundo cultural distinto del nuestro. La Biblia contiene géneros literarios como listas de

nombres, o genealogías, que en el mundo moderno pertenecen a la burocracia estatal o a institutos de investigación heráldica.

Este problema ha pesado sobre la interpretación de los textos bíblicos durante muchos años. El caso clásico es Gn 1-11. Pero de vez en cuando sigue intentándose una lectura socio-política de textos que no parecen permitir una aproximación semejante.

La función y el sentido de un texto se podrán descubrir en muchos casos ambiguos sólo a partir de una identificación justa de su género literario y de la precisa descripción y comprensión de ese género.

La imagen teológica que ofrece el relato de la ascensión de Jesús es muy distinta según se lea como si fuese un relato único, o sobre el trasfondo del género literario de rapto a los cielos o de desaparición misteriosa de personajes célebres (Moisés, Elías).

Hay que distinguir entre forma y género literario. La forma es, como se dijo en el epígrafe 5 (p. 107s), el conjunto de los elementos lingüísticos –fonemáticos, sintácticos, semánticos, estilísticos y estructurales– que dan a un texto una fisonomía única y precisa.

Género literario, o tipo de texto, es por el contrario una abstracción lingüística que permite asociar en una misma categoría los textos que poseen una forma literaria semejante.

b) *El procedimiento de la crítica del género literario*

La determinación del género literario implica los momentos siguientes:

a) La selección del material que comparar. Se puede hablar de género literario solamente cuando en diversas obras literarias, independientes entre sí, se encuentra una misma forma o formas semejantes. La selección del material que comparar supone una hipótesis de trabajo. Después de una primera observación parece ser que hay una misma forma presente en dos obras diversas.

b) La crítica de la forma de cada uno de los textos escogidos y la comparación entre ellos. Cuanto más elementos comunes se encuentren en las formas comparadas, tanto más segura será la determinación del género. En este estudio comparativo brindan una especial ayuda dos operaciones.

La primera es la identificación de esquemas comunes a dos textos, es decir, de una cierta cantidad de expresiones fijas (*geprägte*

Wendungen) que se encuentran en el mismo orden. Un ejemplo clásico es el «esquema» con que comienza en algunos textos proféticos la palabra del profeta:

«La palabra del Señor se dirigió a X, hijo de Y, diciendo: X, hijo de Y, dirige tu rostro hacia/contra Z y di: 'Así dice el Señor. Porque Z ha hecho esto y esto, por eso yo... Palabra del Señor'».

La segunda operación comparativa es la determinación del horizonte literario de los textos. El horizonte literario de un texto es el conjunto de entramados de un texto con otros. Estos entramados están constituidos con frecuencia por fórmulas y expresiones ya hechas. Por medio de ellas se puede llegar a determinar el mapa de un texto, que coincide con el mapa de otros. Es muy probable que al menos uno de ellos pueda ofrecernos la información necesaria sobre las circunstancias de semejante tipo de composición, que ilumina a su vez la comprensión de los otros textos.

c) La constatación de la existencia y la descripción del género literario, es decir, de los elementos comunes, y la explicación eventual de la ausencia de ciertos elementos en alguno de los textos.

d) La designación del género literario. A pesar de que es una tarea secundaria en la crítica del género literario, es importante que, en la medida de lo posible:

- la designación utilice una categoría bíblica, por ejemplo *mashal*;
- que la categoría utilizada sea específica y aluda a la situación de uso del género; por ejemplo, no simplemente «oración», sino «oración del justo doliente», o «plegaria del rey el día de la coronación»;
- que la categoría no esté tan determinada –por ejemplo, «oración de un rey vencido en la guerra contra Amalec»– que impida acoger a ningún otro texto bajo ella;
- que la designación no suscite connotaciones inadecuadas.

c) *La historia del género literario* (Gattungsgeschichte)

La historia de un género literario particular no es un método ni un momento de una metodología, sino un resultado de la misma. Cuando se ha establecido la existencia de un género literario, se podrá descubrir, parangonando la forma de los diversos textos donde

aparece ese género, cuál fue su evolución. La elegía, por ejemplo, nacida como conmemoración de un difunto, podrá ser utilizada como cántico para la caída física o la decadencia moral de una ciudad, como puede verse confrontando el cántico de David por Saúl y Jonatán con la elegía del profeta Ezequiel sobre Tiro.

d) *Situación socio-cultural o literaria* (Sitz im Leben *o* Sitz in der Literatur) *del género literario*

La determinación de la situación socio-cultural o solamente literaria del género literario identificado es el punto más interesante y delicado de la crítica del género literario.

a) El presupuesto de esta determinación es que todo texto está ligado de alguna manera a circunstancias culturales y sociales, económicas, políticas y religiosas. No hay textos tan asépticos o neutros que no hagan vislumbrar sus «intenciones» de forma muy concreta (cf. *infra*, capítulo 6).

Obviamente, la propaganda comercial supone una variedad de productos y un mercado libre; una carta de condolencia necesita que haya un difunto; una declaración de guerra implica que «nosotros» seamos los defensores de la paz y «los otros» sean el injusto agresor; una condena ideológica nos autocalifica en la verdad y arrincona a los otros en el error.

b) La determinación de la situación socio-cultural de un género literario se apoya en una crítica cuidadosa de la forma de diversos textos, con una especial atención a su horizonte literario, y en un conocimiento suficiente del universo del texto. Sobre el horizonte literario, cf. *supra*, b) b).

El universo del texto es el conjunto de circunstancias del mundo extratextual (momento histórico-político, situación económica y social, tendencias religiosas y culturales) que ayudan a comprender su significado y su intención. Por ejemplo, la interpretación de la vocación del profeta Isaías (Is 6) debe tener en cuenta no sólo el horizonte y el género literario (relatos de vocación), sino también el momento histórico y cultural en que tiene lugar: la muerte del rey Ozías después de un largo reinado marcado por el éxito. El conocimiento del universo del texto no se alcanza solamente a partir del texto analizado, sino que requiere un conocimiento de la historia

política, religiosa e institucional del Antiguo (o del Nuevo) Testamento. Este conocimiento requiere una familiaridad con los diversos textos de la Biblia y del mundo antiguo, y se alcanza por medio de la bibliografía secundaria (estudios monográficos sobre problemas históricos, culturales, económicos, etc.).

c) Todo texto y, *a fortiori*, todo género literario, presuponen una situación socio-cultural. Pero una misma situación puede dar origen a diversos géneros literarios y a diversos textos. La muerte de una persona puede ser la situación que da origen a una elegía, a un discurso conmemorativo o a una sátira. La opresión política engendra de vez en cuando una proclama de rebelión, pero con mucha mayor frecuencia la adulación cortesana.

Puede darse también una emigración de un género literario de una situación socio-cultural a otra, por ejemplo, cuando la elegía se convierte en el modo de hablar de la destrucción de una ciudad o de un pueblo, o cuando el himno de coronación del rey pasa a ser un himno a la majestad de Dios. Puede suceder también que la emigración no sea en la dirección de otra situación socio-cultural, es decir, para servir en otra circunstancia, sino que se convierta en una pura forma literaria sin relación alguna con una situación concreta. Es lo que ocurre con ciertos relatos mitológicos antiguos en la sociedad tecnológica moderna.

Una forma determinada puede convertirse en moda y en modelo de muchas composiciones, que se crean por el solo placer de la forma misma, sin vinculación inmediata con la «vida». El género literario «himno», que implicaba alabanza a Dios, puede convertirse en un mero ejercicio literario; así como el género pictórico «juicio final», que en un momento cultural profundamente religioso es catequesis y homilía, puede convertirse en una sociedad secularizada en un estudio artístico de anatomía.

Como es lógico, el hecho de encontrar un lugar en la literatura revela también una situación real: la sociedad se ha transformado de tal modo que una determinada forma literaria no significa ya lo que significaba antes, sino algo distinto.

d) Sobre los géneros literarios concretos, aceptados como tales en el estudio del Antiguo Testamento, disponemos de estudios que nos permiten omitir aquí su descripción. Cf., *infra*, la bibliografía.

7. La crítica de las tradiciones

a) Los conceptos

El último paso del método histórico-crítico vuelve a partir de la unidad textual estudiada, no ya para establecer eventuales momentos de su evolución literaria (crítica de la redacción) o pre-literaria (crónica de la transmisión oral de los «textos» que preceden al texto escrito), sino para investigar sobre su trasfondo cultural –en el sentido más amplio de la palabra, incluyendo a la religión y a la teología–.

La crítica de las tradiciones es equivalente, en sus presupuestos, a la crítica del género literario; pero respecto a ella, implica un paso hacia adelante desde el punto de vista metodológico y un paso atrás desde el punto de vista histórico.

Así, lo mismo que se habla regularmente según «géneros literarios» predefinidos, también y todavía más se piensa, se habla y se escribe a partir de un conjunto de:

- motivos y temas,
- convencionalismos del lenguaje,
- estructuras de pensamiento,
- mundo de imágenes y
- conocimientos adquiridos, que cristalizan en
- concepciones y convicciones comunes.

Para cerrar una áspera discusión política, una persona más joven decía a otra mayor: «Pertenecemos a distintas generaciones». Ésta respondió: «No. Hemos leído libros distintos».

La crítica de las tradiciones intenta descubrir «los libros» que ha leído un autor y que contribuyen a hacer comprender su mensaje, es decir, las influencias que ha sufrido de:

- motivos literarios, como la creación del hombre a partir del barro, la «mujer estéril curada» o «el justo doliente»;
- imágenes, como los querubines y las serpientes, guardianes y asistentes de la divinidad; o los ejércitos celestiales de YHWH;
- costumbres, como la semana de siete días o los antiguos códigos legislativos;

- concepciones, como la liberación de la esclavitud, la inviolabilidad de Sión, el día de YHWH o el templo como morada de la divinidad;
- convicciones, como la relación pobreza-justicia-riqueza, o la correspondencia entre pecado y castigo inmediato.

Todos estos elementos son, en sentido amplio, tradiciones culturales que han recibido los autores sagrados, bien sea de la misma cultura bíblica que los precedía, bien de la cultura del Próximo Oriente antiguo, o de una cultura general que ya no podemos identificar.

En sentido estricto, es necesario distinguir entre una tradición ya constituida y los elementos (motivos, imágenes, costumbres, concepciones, convicciones) que a lo largo del tiempo se van integrando para llegar a constituirla.

b) *La identificación de las tradiciones*

Las tradiciones que subyacen a un texto pueden identificarse cuando se constata la existencia de presupuestos culturales comunes a diversos textos independientes unos de otros. Esta constatación es tanto más segura cuanto más se expresa en un lenguaje fijo y técnico. Por eso el trabajo exegético con la concordancia es esencial para constatar formulaciones fijas en diversas obras, que nos llevan a descubrir la tradición subyacente.

Pero hay que recordar que una determinada tradición puede verse reducida a lo largo del tiempo a una frase hecha, que ya no es significativa. De la frase «si Dios quiere» en diversas lenguas modernas no se puede sacar la conclusión de que actualmente haya fe en la providencia en una región o en un país.

Al contrario, aunque no haya contactos de formulación, puede haber varios elementos comunes muy fuertes, que sugieren la existencia de una tradición común.

Obviamente, el problema queda resuelto cuando un texto cita expresamente una fuente, por ejemplo el libro de las Guerras de YHWH, o los libros de las Crónicas de los reyes de Israel y de Judá; o cuando se da una referencia al conocimiento que los autores de un texto tienen de una cierta situación, de una cierta problemática o de una cierta concepción. En el Nuevo Testamento, por ejem-

plo, los discursos de Jesús que comienzan con una referencia a la Ley: «Se os ha dicho», suponen la «tradición» de la ley hebrea e indican así la tradición en la que hay que situar ese discurso.

1) El procedimiento para identificar las tradiciones

Las siguientes preguntas pueden ayudar a identificar una tradición subyacente:

¿Hay formulaciones semejantes en textos literariamente independientes unos de otros?

¿Hay una estructura común en la formulación? Por ejemplo, las leyes del Antiguo Testamento en relación con las leyes asirio-babilónicas; la proclamación de la coronación del Faraón en relación con los oráculos «mesiánicos» del Antiguo Testamento; los textos paulinos que utilizan una estructura retórica clásica.

¿Hay contenidos comunes?

¿Transmiten esos contenidos un mismo mensaje? Si no fuera así, podría tratarse no de la asimilación de una tradición, sino simplemente de una «rapiña» de vocabulario.

¿Se puede hablar en los textos comparados de una misma lógica del pensamiento, como cuando los textos paulinos emplean un método rabínico de argumentación?

¿Se dan variantes en la formulación que se dejan explicar en cada caso, aun cuando se mantiene la tradición común?

2) Contexto y lugar de una tradición

Cuando se ha identificado una tradición, la investigación puede seguir preguntándose todavía:

- ¿Pertenece la tradición identificada a un conjunto de tradiciones? ¿A cuál? Por ejemplo, el tema de la inviolabilidad de Sión, atestiguado en los Salmos y en Isaías, ¿pertenece a un conjunto más amplio, que incluiría la elección de una ciudad por parte de la divinidad como lugar privilegiado de residencia?
- ¿Tiene ese conjunto de tradiciones una tendencia o finalidad particular, que la tradición identificada confirma o de la cual se aparta?
- ¿Se puede determinar el lugar cultural de origen de esa tradición o conjunto de tradiciones (por ejemplo, el «mundo» del templo, del derecho, de la Sabiduría)?

– ¿Se puede pensar como hipótesis en una historia de la tradición, desde su origen hasta el texto estudiado, y su eventual evolución ulterior? Para establecer esta hipótesis será necesario pensar en quién llevó adelante una tradición (grupos humanos) y con qué interés.

3) Retorno al texto

Cuando el proceso de identificación de la tradición llega a un punto muerto, de donde no se puede ir más allá, hay que volver al texto de partida para preguntarse por su relación con la tradición que hemos identificado.

¿Es el texto plenamente conforme con la tradición identificada? ¿Puede ser considerado el autor del texto como un nuevo representante de la misma tradición? Isaías parece haber asumido por completo la tradición de Jerusalén como lugar santo.

¿Continúa el autor del texto la tradición hallada, desarrollándola y completándola? Qohelet y Job van más allá de las afirmaciones de la Sabiduría.

¿Modifica el autor del texto la tradición y la corrige? Este tipo de actitud frente a numerosas tradiciones se refleja en los profetas. Oseas parece releer la historia de Jacob (Os 12); Sofonías modifica la tradición del día de YHWH; Jeremías ataca la confianza en el templo.

c) *Los resultados*

La crítica de las tradiciones es un instrumento útil para comprender el trasfondo cultural e histórico en el que se ha desarrollado el pensamiento de un autor y para descubrir las relaciones entre diferentes elementos presentes en la historia de un pueblo, que sin esa reflexión quedarían aislados, como producto propio de una personalidad destacada. De esta forma la crítica de las tradiciones permite una aproximación más comprensiva a la historia cultural y religiosa de un grupo humano.

Bibliografía para profundizar en el tema

L. Alonso Schoekel, *Poética hebrea*, en *Hermenéutica de la palabra*, Madrid 1987, 17-228; R. Alter, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990; Id., *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985; K. Berger, *Einführung in die Formgeschichte* (UTB 1444), Tübingen 1987; H. Fisch, *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington. IN 1990; J. A. Fitzmyer, *Historical Criticism: Its Role in Biblical Interpretation and Church Life*: ThSt 50 (1989) 244-259; G. Fohrer y otros, *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Heidelberg [3]1979; P. Guillemette-M. Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montreal 1987 (ed. it.: *Introduzione ai metodi storico-critici*, Roma 1990); K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, 3. *Aufl. mit einem Nachwort: Linguistik und Formgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1974.

M. Minor, *Literary-Critical Approaches to the Bible*, West Cornawall, CT 1992; R. Morgan-J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988; S. Niditch, *Underdogs and Tricksters. A Prelude to Biblical Folklore*, San Francisco, CA 1987 (cf. especialmente pp. 1-22 sobre los relatos folklóricos, y pp. 3-69 sobre las historias de la esposa-hermana en el Génesis); A. Ohler, *Gattungen im Alten Testament. Ein biblisches Arbeitsbuch*, Düsseldorf 1972; M. A. Powell, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York 1992; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971; H. Riedlinger (ed.), *Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel*, München-Zürich 1985.

J.-M. Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Paris 1989; C. Schick, *Il linguaggio. Natura, struttura, storicità del fatto linguistico*, Torino 1976; S. J. Schmidt, *Teoría del texto*, Madrid [2]1978; J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1974; H. Schweizer, *Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart 1986; O. H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn [10]1989; W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990; T. Todorov, *Les Genres du dis-*

cours, Paris 1978; D. F. Watson-A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography. With Notes on History and Method*, Leiden 1994; J. Werlitz, *Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7, 1-17 und 29, 1-8*, BZAW 204, Berlin-New York 1992.

Léxicos y concordancias citadas en el texto

W. Baumgartner-B. Hartmann-Y. Kutscher, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (vols. 1-4), Leiden 1967-1990 [= HALAT]; G. J. Botterweck(+)-H. Ringgren-H. J. Fabry, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (vols. I-VIII), Stuttgart 1973-1994; A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem 1977; E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (vols. I-II), Madrid 1985; G. Lisowski, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart [2]1958; S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Jerusalem- Tel Aviv [8]1969; F. Zorell, *Lexikon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968.

4

Acronía. Los métodos estructuralistas

Horacio Simian-Yofre

Los métodos estructuralistas (ME) surgieron como respuesta no sólo a las insuficiencias objetivas de los métodos histórico-críticos (MHC), sino también a los que se consideraban como tales por una falta de adecuada comprensión.

Dentro de los límites de esta introducción a los problemas de los métodos exegéticos, nos contentaremos con una presentación sumaria de los ME. Esta exposición comprende: 1) una revisión crítica de sus presupuestos, en contraposición a los de los MHC, lo cual nos permitirá precisar todavía ciertos conceptos; 2) una descripción de los instrumentos de trabajo más característicos de los ME; y 3) una valoración de conjunto.

1. *Los presupuestos*

a) *Características de los MHC*

Los autores estructuralistas parten de ciertos presupuestos, que ellos definen en oposición a los de los MHC.

a) Los MHC insistirían en el carácter instrumental que tiene el lenguaje en manos del ser humano, que puede utilizarlo como fuente para reconstruir un proceso histórico y disponer libremente de él para crear significados.

b) A partir de esta concepción, la exégesis de los MHC sería por tanto estrictamente historiográfico-objetiva, es decir, sería un método que puede y debe revelar la verdad objetiva de los hechos.

c) Estas dos concepciones, la interpretación como historiogra-

fía y el lenguaje como instrumento, condicionan los rasgos característicos de los MHC. Entre ellos es fundamental la concentración absoluta del interés sobre el nivel consciente. Tanto las motivaciones y decisiones de los personajes que el texto menciona, como las de los autores del texto, se mueven a nivel consciente. Si los MHC se interesan a veces por los elementos pre-conscientes –estructuras del lenguaje, trasfondo cultural de la lengua– que preceden a la obra del autor, es sólo porque permiten contraponer a esos elementos la peculiaridad del autor y de su obra.

d) La búsqueda de las motivaciones y decisiones conscientes es coherente con el deseo habitual de los MHC de remontarse hasta los autores de los textos, los únicos que pueden tener motivaciones e intenciones.

e) El concepto de verdad que subyace a los MHC va ligado rigurosamente a la categoría de lo histórico-objetivo. Es verdadero aquello que es objetivo. La Biblia dice la verdad en cuanto afirma hechos objetivos. Esta concepción da origen a dos actitudes, contrarias pero igualmente lógicas. Quien desee retener el valor religioso de la Biblia tendrá que considerar como histórico-objetivos todos los hechos, que de otro modo serían no verdaderos. Al contrario, aquel que no se interese por el valor religioso eliminará la mayor parte de la Biblia, como objetivamente no demostrable y, por tanto, no verdadero.

b) *Características de los ME*

Los autores estructuralistas definen sus propios métodos en oposición a esta interpretación que hacen de los MHC.

a) El lenguaje es considerado por los ME en su aspecto ontológico, como una categoría fundamental independiente, y no como medio de acceso a algo distinto, por ejemplo, la historia. El significado no lo habrían introducido en el lenguaje los usuarios, sino que pertenecería a él intrínsecamente y se impondría al hombre –aunque sin negar su capacidad de crear significado–. Traspuesta esta concepción al problema del autor de un texto, podrá decirse de él que está sometido a una cantidad de significados estructurales que asimila pasivamente, y que quizás consigue modificar sólo en una parte mínima. Aplicando la metáfora heideggeriana del lenguaje como «casa del ser», podría decirse que para la exégesis estructura-

lista el autor habita en el lenguaje como en una casa que apenas consigue decorar, y nunca modificar. ¿Quizás una casa que se convierte en prisión?

b) Llevando adelante la distinción clásica de Saussure entre lenguaje («langue», «language», «linguaggio», en cuanto conjunto de estructuras sintácticas y semánticas que se aprenden y nos permiten hablar) y palabra («parole», «speech», «discorso», en cuanto concreción del lenguaje que emplea todo usuario), los ME parecen desinteresarse de la «palabra» para ocuparse sólo del «lenguaje» y de su significado.

c) Los ME no se interesan entonces por el autor de los textos ni por lo que él pretendía, aunque no niegan la existencia de una intención del autor –eventualmente inalcanzable–. Intentan más bien descubrir las estructuras lingüísticas, narrativas o míticas, independientemente del hecho de que las haya querido o no el autor. Más aún, se puede suponer que el autor, preocupado por transmitir un mensaje, no es ya consciente de las estructuras que utiliza –¿o que lo manipulan?–; el exegeta podrá llegar solamente hasta esas estructuras; esas estructuras, y no otra cosa, es lo que interesa a la exégesis estructural.

d) Los ME, por consiguiente, se interesan más por los elementos pre-conscientes, elementos «dados» antes de que el autor comience su obra, que por los conscientes. El objeto de su investigación son las precomprensiones culturales (códigos culturales), lingüísticas (estructuras de la enunciación) y antropológicas («patterns» del hombre en cuanto tal).

e) El significado del lenguaje se comprende como un significado estructural, es decir, como un sistema de correlaciones –distinciones, contrastes, oposiciones– intra- y extra-textuales. El significado no se piensa como algo más, como un añadido a la estructura del texto, sino como la estructura misma del texto. Más que un estudio del significado del texto, se estudia, en la terminología de Greimas, «l'effet de sens», el efecto de sentido o «meaning effect». Del mismo modo que un sonido produce un efecto de sentido inherente al propio sonido, a su estructura sonora, e independiente de la intención del autor del sonido, también así un texto produce un efecto de sentido, condicionado por la estructura del texto.

Una imagen, sacada de D. Patte, pero que yo he desarrollado, nos ayuda a aclarar estos conceptos. El trabajo del que teje un tapiz está

tiva final». «Correlativa», porque la secuencia inicial requiere otra secuencia, la final, que se encarga de resolver los problemas presentados por la inicial. Lógicamente, la secuencia final supone la inicial. Entre las dos se desarrollan las secuencias tópicas.

La *secuencia correlativa inicial* manifiesta la ruptura de un orden, o el riesgo que corre un personaje o un grupo de no poder satisfacer un «contrato» (¡una orden!) al que están ligados: la princesa dormida con toda la corte por no haber sido invitada un hada al «bautismo» de la «Bella durmiente del bosque»; Abrahán que recibe la orden de matar al primogénito tanto tiempo esperado y tantas veces prometido; Jacob que tiene que huir de su casa, con las consecuencias de no poder disfrutar de la primogenitura; José vendido a los comerciantes, lo cual implica el fin de «sus sueños» (¡literalmente!); o la escuela que no ayuda ya a los muchachos a insertarse en la vida y a descubrirse a sí mismos (en el filme «El club de los poetas muertos»).

Cuanto antes y con mayor dramatismo se presente la ruptura del orden, tanto más interés suscitará el relato. La causa de la ruptura del orden es a veces explícita, sobre todo en los relatos tradicionales o folclóricos: escena del desatino, el hada ofendida, la orden dada a Abrahán, la decisión de Jacob, la conjura de los hermanos de José; o queda sobrentendida: la escena del primer día de escuela describe las esperanzas irrelevantes por parte de los padres de los alumnos y la inseguridad por parte de los jóvenes.

Las *secuencias tópicas* son las que desarrollan la acción del relato.

La *secuencia correlativa final* es la fase del relato en la que se restablece el orden roto, de una forma casi física en los relatos tradicionales: la princesa y la corte se despiertan y hay boda con el príncipe; Abrahán se ve liberado de la orden recibida; Jacob vuelve a casa; José perdona a sus hermanos; o al menos axiológicamente en los relatos modernos, aunque no haya «happy end»: el lector o el espectador descubre cuáles son los verdaderos valores –según la óptica del autor del texto (o del filme)–. La actuación del profesor-héroe se revela como justa: en el suicidio del joven, al que no le habían permitido seguir su vocación teatral, y por tanto en el castigo de sus padres; en el apoyo que el héroe recibe de los otros estudiantes (escena de subirse a los bancos de la escuela); y en el descubrimiento de sí mismo por parte de un joven tímido.

2) Los sintagmas narrativos

Las secuencias narrativas están constituidas por sintagmas narrativos, llamados así porque –como un «sintagma semántico»– articulan diversos elementos que alcanzan su sentido en el conjunto. Los sintagmas narrativos son de tres tipos:

La *prueba cualificante* es el episodio en el que el *sujeto*-héroe se muestra capaz de llevar a término la misión que se le ha confiado (búsqueda del *objeto* y restablecimiento del orden inicial). El héroe ha sido escogido para esta misión por el *emisor*, que puede ser una figura concreta (el padre del príncipe, Dios mismo), o un motivo interior (en los relatos modernos, por ejemplo, la seguridad en la propia misión). Esta *prueba cualificante* puede incluir además la búsqueda de un *ayudante* o el encuentro casual con él (el escudero del príncipe; el faraón que descubre la sabiduría de José; el muchacho artista); o bien la entrega de un instrumento mágico (la flauta mágica, un anillo, un caballo con alas). Tanto el uno como lo otro ayudarán al héroe a cumplir con su misión.

La *prueba principal* incluye uno o varios episodios, según sea la complejidad del relato y la actividad del *opositor* (el enemigo del héroe): el hada recurre a la magia para cambiar al príncipe en un sapo; Labán intenta mantener definitivamente a Jacob en el destierro; la mujer de Putifar quiere seducir a José; el modelo tradicional de escuela representado por el «establishment», los padres y algún estudiante «topo» se opone a las modificaciones propuestas por el profesor-héroe.

En el estudio de los relatos folclóricos la prueba principal se designa como *sintagma de conjunción y disyunción*, ya que habitualmente se trata de una partida del príncipe, que deja su reino (*disjunctio*) para ir a un país lejano, en donde se encontrará (*conjunctio*) con reyes malvados, enanos, brujos de diversos tipos, etc. También Jacob y José dejan su país.

Finalmente, la *prueba glorificante* es el episodio en que el héroe alcanza el *objeto* que deseaba encontrar, con lo que queda restablecido el orden roto anteriormente. El príncipe rompe el encantamiento y despierta a la princesa, Jacob es perdonado, José perdona. En los relatos modernos, más sutiles, el triunfo puede quedar difuminado. El profesor-héroe debe dejar la escuela por haber sido ocasión de un suicidio y de la alteración de la disciplina, pero al mismo tiempo ha crecido en muchos jóvenes un espíritu distinto.

La prueba glorificante coincide muchas veces, especialmente en los relatos modernos, con la secuencia correlativa final. Si fuesen distintas, el relato tendría probablemente un final largo, que no añadiría ya nada nuevo (diversas escenas de «happy end»), justificándose a veces por otras razones (por ejemplo musicales, en las obras del siglo XVIII).

En textos articulados de forma particular pueden encontrarse cada uno de los tres sintagmas narrativos en cada una de las secuencias tópicas. El filme citado es un ejemplo evidente. El ejemplo se convierte en caricatura en los textos literarios o fílmicos (regularmente aburridos) construidos sobre una sucesión de episodios, vinculados entre sí por el hilo narrativo del viaje espacial, de la expedición al bosque o de una biografía.

3) Las proposiciones narrativas (*narrative statements*)

La proposición narrativa es el constitutivo narrativo más pequeño, equivalente a la proposición sintáctica más reducida (sujeto, verbo, predicado). Un personaje hace algo en relación con otro personaje o con un objeto.

El reconocimiento de estas proposiciones narrativas tiene solamente un interés metodológico y didáctico, para aprender a observar atentamente el relato, lo mismo que puede ayudarnos en este mismo sentido el análisis sintáctico elemental, del que hablábamos en la crítica de la forma, en el ambiente sintáctico.

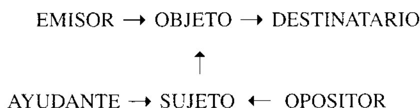
b) *Los instrumentos de análisis*

1) El esquema actancial

En la sección a) 2. hemos mencionado a cinco personajes o cosas que entraban en relación mutua en las «pruebas» presentes en los sintagmas narrativos. Si a estos cinco personajes añadimos un sexto (el *destinatario*), tenemos el esquema actancial completo.

Este esquema pone de relieve que los actores de un relato cubren determinados papeles estereotipados. Tanto si se llaman «príncipe Tamino», José o «profesor Jones», su papel activo («actancial») es el de héroe o sujeto de la acción que se va a desarrollar. Se habla de «actantes», o papeles actanciales, y no de «actores», precisamente para poner de relieve el carácter típico que tienen.

En un esquema, los actantes se presentan de este modo:



El Emisor es el papel actancial del personaje que pone en movimiento la acción del relato. Es el que escoge al Sujeto que debe llevar al Destinatario, o recuperar para él, el Objeto.

El Sujeto es el héroe que alcanza el Objeto y lo transmite al Destinatario.

El Objeto es –bajo una u otra forma– el orden roto que ha de ser restablecido.

El Ayudante es el papel actancial de aquel o de aquellos que ayudarán al héroe en la búsqueda del Objeto.

El Opositor es el papel actancial de los malvados que se opondrán a la acción del héroe.

El Destinatario es el papel actancial de aquel (persona, grupo o sociedad) que recibe el beneficio de recobrar el Objeto perdido.

Entre estos actantes se establecen tres relaciones que pueden describirse de este modo:

- el eje de la comunicación es el que relaciona a los actantes de la primera línea horizontal: el Emisor quiere comunicar el Objeto al Destinatario;
- el eje de la voluntad parte de Sujeto que quiere alcanzar el Objeto;
- el eje del poder (segunda línea horizontal) se establece entre el Ayudante que colabora con el Sujeto contra el Opositor.

Estas relaciones pueden ser útiles para señalar a través de los verbos (de comunicación, de volición, de acción) las acciones y por tanto a los actantes. La pregunta «¿quién es el personaje central?» en un relato determinado no siempre resulta fácil de contestar.

2) El esquema funcional

Si el esquema actancial se refiere a los papeles que representan los personajes, el esquema funcional se refiere más bien a las fun-

ciones que cada uno pone en práctica y que se expresan mediante los verbos de acción.

El número aparentemente ilimitado de funciones que pueden ejercer los actantes ha sido organizado en una lista de funciones narrativas, descritas casi todas ellas en forma de oposición binaria. Las funciones son las siguientes:

1. Llegada - partida, y viceversa: movimiento.
2. Mandato - aceptación/rechazo: propuesta y reacción.
3. Encuentro - separación: presencia.
4. Confrontación - asociación: exclusión e integración.
5. Dominación - sumisión: victoria y derrota.
6. Comunicación - recepción/privación: transmisión.

Según los ME, cada uno de los procesos y actividades en un relato se pueden reducir a algunas de estas categorías.

Puede fácilmente observarse que las funciones 1-2 son propias de la secuencia inicial; la función 3, de la prueba cualificante; la función 4, de la prueba principal; y las funciones 5-6, de la prueba glorificante.

Estos dos instrumentos permiten analizar con mayor esmero un relato que no tiene un sentido obvio. En la práctica de los ME se encuentran muchos estudios que no van más allá de un ejercicio de aplicación de las categorías y un reconocimiento de los actantes y de sus funciones, sin que esto nos ayude mucho a una comprensión más profunda del texto. Volviendo al ejemplo del tapiz, sería como establecer la cantidad y el color de los hilos horizontales y verticales y los puntos de enganche. La aplicación mecánica es ciertamente un problema de cada método y de investigadores poco enterados y expertos, pero parece ser que hay métodos que favorecen la aplicación mecánica mejor que otros.

c) *El cuadro semiótico*

Este tercer instrumento de análisis es adecuado, no en particular para los textos narrativos, como el esquema funcional y el esquema actancial, sino sobre todo para el aspecto discursivo de los textos narrativos. En efecto, la aplicación del cuadro semiótico es el último paso en el estudio de los elementos discursivos del texto, para llegar así a su estructura más profunda.

1) Figuras y recorridos figurativos

El punto de partida de la aplicación de este instrumento de análisis es determinar –y seguimos estando todavía en el nivel de superficie– los «recorridos figurativos» de un texto, es decir, las manifestaciones lingüísticas concretas que revisten los actantes reconocidos mediante el modelo actancial.

Los recorridos figurativos se relacionan con los recorridos narrativos lo mismo que la semántica con la sintaxis. Lo mismo que una frase constituida por sujeto, verbo y predicado puede ser concretamente «el hombre comió de la fruta» o «la mujer dio la fruta al hombre», así la proposición de sintaxis narrativa «el sujeto se aparta del emisor» puede ser en el nivel figurativo: «el príncipe dejó a su padre y partió para una tierra extraña», «Jacob huyo de Esaú y se puso en camino hacia Jarán», o «el joven doctor dejó la universidad y fue profesor en una nueva escuela».

Las «figuras» son los términos del diccionario enriquecidos por la significación que se añade a cada uno de ellos con el paso del tiempo y por la que adquieren en su relación con otras figuras. Las «figuras» entran en relación unas con otras, se evocan mutuamente, se suponen, se contraponen, se sobreponen. De esta manera se constituyen los recorridos figurativos, es decir, los hilos que van tejiendo la trama textual en un nivel distinto del narrativo.

El inventario esmerado de las figuras de un texto permitirá establecer los recorridos figurativos centrales. Las referencias homólogas se van uniendo así en un recorrido temporal, espacial, socio-político, cosmológico, etc. Por consiguiente, las figuras no coinciden con las categorías actanciales. Un mismo recorrido figurativo puede incluir actantes diversos: sujetos, opositores, destinatario, ayudante.

2) Las isotopías

Las figuras que constituyen a nivel de superficie un recorrido figurativo, en un nivel más profundo constituyen una isotopía, esto es, «*topoi* similares», «lugares literarios» que tienen el mismo sentido. La isotopía que se encuentra en la base de un recorrido figurativo se llama «isotopía semiológica». La que se encuentra en la base del conjunto de isotopías semiológicas (parciales) se llama «isotopía semiótica» (isotopía total).

La determinación de las isotopías exige trabajar no solamente con las figuras, sino bajar hasta el nivel de los «semas», esto es, de los constitutivos mínimos de significación.

Si en un oráculo contra las naciones se encuentran las figuras «Edom», «Jerusalén» y «Babilonia», podré indicar enseguida que hay en el texto una isotopía semiológica espacial que tiene relación con la «ciudad». Pero puede suceder que el texto ponga de relieve ciertos «aspectos» particulares de esos términos. Entonces será necesario hacer un análisis sémico de las figuras. Cada uno de los términos incluye cierto número de semas: por ejemplo, ciudad elegida, pecadora, santa, condenada, pueblo, región, autoridad, etc. Solamente el estudio de estos elementos mínimos de significación y de la relación existente entre ellos podrá llevarme al conocimiento de la isotopía semiológica entendida por el texto.

3) El cuadrado semiótico

Este modelo o instrumento ha sido creado para establecer de forma más precisa las isotopías semiológicas y la isotopía semiótica de un texto.

Se trata de determinar, al menos provisionalmente, un recorrido figurativo y de escoger, entre las figuras que lo constituyen, dos semas representativos. Articulándose entre sí en las relaciones de contrarios, contradictorios y presupuestos, se obtendrá el cuadrado semiótico, que permitirá identificar otras figuras que encierran los mismos semas, a fin de obtener la isotopía semiológica.

El siguiente ejemplo nos ayudará a comprender estos conceptos[2].

En Ez 1, 1–3, 15 se encuentran varias figuras que «con-figuran» un recorrido figurativo cosmológico: la mención de los vivientes, del firmamento, del arco iris, de la lluvia, del viento tempestuoso, de los rayos, de la gran nube, del fuego, de las aguas caudalosas.

Observando los semas constitutivos de estas figuras, el autor descubre que ciertos elementos pertenecen más bien al tema de la creación, mientras que otros pertenecen al tema del caos (las «aguas caudalosas»).

2. Este ejemplo está sacado de la tesis doctoral de M. Nobile, *Lettura simbolico-strutturalista di Ezechiele*, defendida en el Pontificio Instituto Bíblico en 1981 y publicada parcialmente.

Establece entonces un cuadrado semiótico sobre la base de aquellos dos semas, creación *versus* caos, en el modo canónico:

CREACIÓN	CAOS
caos	creación

Los términos en minúscula significan la negación del término correspondiente en mayúscula. Se establecen de este modo las relaciones siguientes:

1) CREACIÓN y CAOS se oponen como contrarios.
2) (no) caos y (no) creación se oponen como contrarios.
3) CREACIÓN y (no) creación se oponen como contradictorios.
4) CAOS y (no) casos se oponen como contradictorios.
5) (no) caos supone CREACIÓN.
6) (no) creación supone CAOS.

Las ventajas y las funciones del cuadrado semiótico son estas cuatro:

1) A partir de los semas representativos, este cuadrado permite descubrir e insertar en torno a ellos otros términos que no pertenecen obviamente al mismo recorrido figurativo. Por ejemplo, la mención de las «zarzas y escorpiones» en Ez 2, 6, sobre los que tiene que sentarse el profeta, parece ser una figura retórica para indicar una «posición» difícil. El cuadrado semiótico ayuda a comprender que el profeta que se sienta (domina) sobre los escorpiones, símbolo del desierto y por tanto del caos, representa a YHWH dispuesto a crear de nuevo a Israel.
2) Permite establecer con mayor claridad la función que tiene cada uno de los dos términos en el conjunto del texto.
3) Por medio de las relaciones de contrarios y contradictorios, ayuda a ampliar la red dentro de la cual pueden encontrar su lugar diversos términos. En efecto, pudiera ser que un término no se refiriese directamente ni a la creación ni al caos, sino más bien a la negación del uno o del otro. «No-caos» no implica todavía «creación», pero puede indicar «orden» en una concepción que considera la creación inicial como «no ordenada».
4) Como consecuencia de los tres puntos anteriores, el cuadrado semiótico permite establecer las isotopías de manera más rigurosa. Lo que era hipotético en una primera observación se convierte ahora en tesis.

Si un «cuadrado semiótico» consigue incorporar una amplia cantidad de términos, quizás todos los términos de un recorrido figurativo, manifiesta que ha sido compuesto debidamente. En efecto, un modelo tiene tanta mayor validez cuantos más son los elementos de la realidad (en este caso un texto) que consigue explicar.

Cuando los diversos recorridos figurativos de un texto han sido «encuadrados» semióticamente, ha llegado el momento de construir un cuadrado semiótico que pueda dar cuenta de la totalidad de los recorridos figurativos, y por tanto de la isotopía total del texto.

El proceso recoge la técnica precedente; pero en lugar de buscar dos semas representativos en el interior de un recorrido figurativo, se escogen dos semas representativos en el conjunto de las isotopías semiológicas y se organizan en torno a los cuatro términos A-B-b-a, de modo que coincidan todos los términos A, B, b, a.

Así pues, la construcción del cuadrado semiótico es un doble proceso de abstracción: de la peculiaridad de las figuras se llega a los semas que constituyen la base de la isotopía semiológica («creación», en vez de arco iris, firmamento, etc.); después, de estos semas se llega a otros todavía más complexivos (por ejemplo, «vida» y «muerte», o «santidad» e «impiedad»), que permiten determinar la isotopía semántica del texto.

3. *Resultados y precauciones*

a) *Métodos estructuralistas y textos narrativos*

Independientemente de sus méritos dentro de otras disciplinas, en particular la antropología cultural, los ME han aportado a la exégesis bíblica ciertos instrumentos de observación textual que permiten una lectura más precisa, en particular de los textos narrativos.

Cuando se lee un texto complejo y rico, es relativamente fácil describir cada una de las escenas y estar en disposición de contar el argumento. Más difícil resulta, sin embargo, encontrar el sentido total del texto. ¿En qué personaje se centra? ¿Por qué ciertos personajes que a veces se presentan como secundarios, otras veces aparecen como centrales? ¿Qué es lo que representa tal o cual personaje? ¿Tiene un «sema» característico que lo vincula con los demás personajes? ¿Cuál es el sentido de esta o de aquella escena?, etc. Los ME ofrecen instrumentos útiles para responder a estas preguntas.

Pero parece ser que el carácter narrativo del texto es una condición esencial para una aplicación provechosa de estos métodos. Tienen que figurar en ellos unos personajes suficientemente dibujados. No es causal que los ME se hayan aplicado primeramente, y con mayor éxito, a los relatos y, dentro de la exégesis, a las parábolas.

Cuando se desea aplicar las mismas categorías a otros tipos de texto, fundamentalmente discursivos –por ejemplo, a los grandes oráculos proféticos, o a textos poéticos, como los salmos–, el proceso resulta fatigoso y los resultados son escasos. El objeto de la aplicación de los ME puede ser, ciertamente, un texto que tenga una rica tesis, pero debe estar envuelto en recursos narrativos. El estudio antes citado se detuvo precisamente en los textos de Ezequiel que se parecen, aunque sea imperfectamente, a un relato.

b) *Preciosismo de la terminología*

Si la metodología estructuralista sigue siendo casi extraña en el mundo exegético y no ha producido resultados suficientemente maduros, esto se debe en parte a la dificultad de una terminología que parece complacerse en crear neologismos y utilizar términos aceptados fuera de su sentido habitual, a pesar de que habría términos precisos para designar aquellas realidades nuevas que se quiere describir.

Esto ha llevado a la creación de un lenguaje hermético, para iniciados, que se aprende costosamente, que es difícil de comprender con precisión –de aquí las largas discusiones sobre el sentido preciso que tal o cual autor quiso dar a un término– y que fácilmente se olvida o se confunde.

Las categorías que hemos explicado son las más sustanciales, las que se pueden aplicar con relativa facilidad y utilidad. Hemos prescindido de problemas más sutiles, pero también probablemente menos útiles. Hay que desconfiar del narcisismo metodológico que emplea demasiadas energías y largo tiempo para definirse y definir sus instrumentos, antes de llegar a su aplicación.

c) *El aislamiento estructuralista*

La verdadera y más profunda dificultad de los ME reside, no en su aplicación limitada ni en las dificultades de la terminología, sino en sus presupuestos, indicados en el punto 1, b), y particular-

mente en la falta de interés por la determinación de la intención del texto –que se manifiesta en un texto concreto–, e incluso a veces en la negación radical de la posibilidad de aproximarse a dicha intención.

En la antropología cultural es legítimo y necesario el presupuesto de los ME de no interesarse por la intención del autor. Cuando se estudia una costumbre, una tradición cultural, un rito o un mito, es obvio que no existe un autor. En este caso el «autor» son las generaciones que, en un proceso histórico que ya no es posible averiguar, observaron, transmitieron, celebraron o contaron aquellos elementos de su cultura. En semejante estudio no se puede ir más allá del telar y de los hilos, que permiten explicar hasta cierto punto el «efecto de sentido» de esa costumbre. La única manera de comprenderlos consiste en acercarse a ellos, observar cómo funcionan y vislumbrar de qué subsuelo profundo surgen sus fantasmas.

Pero es muy distinto el caso de un texto escrito, producto final –en cada caso– de *una* persona que conscientemente ha escrito, ha tenido una intención al escribir –como sucede con toda acción humana– e incluso ha pensado, aunque vagamente, en un destinatario al que le habría gustado alcanzar.

El hecho de que ese autor personal sea o no conocido por su nombre, o que pueda ser situado con mayor o menor exactitud en la historia, es algo secundario que no modifica la naturaleza de aquel texto, el cual tuvo un autor y quiso comunicar algo. La dificultad en establecer la intención no quita la responsabilidad de buscarla. Renunciando radicalmente a esta investigación, los ME aplicados a la literatura y a la Biblia reducen el discurso personal (las *palabras)* a una concreción más o menos accidental del lenguaje.

Podría parecer que el esfuerzo por establecer de forma objetiva las estructuras de un discurso concreto (un relato) fue llevando paso a paso a una negación de la libertad del autor y a considerarlo como un instrumento más o menos casual de un lenguaje que se mueve según sus propias leyes. Pero esto está en contradicción con el buen sentido de cada uno, que experimenta la posibilidad y constata la capacidad de crear sentido y de –en cierta medida– transmitirlo. Si así no fuese, no hablaría nadie.

Esta debilidad fundamental de los ME se ve confirmada por la complejidad e inutilidad de las fórmulas con que se intenta definir

o expresar un texto concreto. Las fórmulas resultan inútiles, ya que el número de variantes, debidas a la libertad del autor, les quitan precisamente el carácter de fórmula, la cual, por su propia naturaleza, debe poder expresar muchas realidades semejantes. La consecuencia de ello es que, a pesar de todos los límites que el lenguaje, la cultura y la naturaleza imponen al autor, su restringido margen de libertad hace explotar todo intento de sistematización del discurso que vaya más allá de unos pocos parámetros: los que hemos intentado describir como los más útiles.

Los ME aplicados sin tener en cuenta la experiencia y la libertad del autor, ni su convicción de poder comunicar, nos aprisionan dentro de un lenguaje muerto. La predilección de los ME por el término «enrejado» (*griglia*), que es sinónimo de «reja» (*grata*), es al mismo tiempo un programa y una premonición.

Bibliografía para profundizar en el tema

R. Barthes y otros, *Análisis estructural del relato*, Barcelona 1982; P. Beauchamp, *L'analyse structurale et l'exégèse biblique*, en VTS 22 (1972) 113-128; J. Calloud, *L'analyse structurale du récit. Tentation de Jésus au désert*, Lyon 1973; J. Courtés, *Introduction à la sémiotique narrative et discoursive. Méthodologie et application*, Paris 1976; O. Ducrot-T. Todorov y otros, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris 1968; A.-J. Greimas, *Semántica estructural*, Madrid 1987; D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976; R. M. Polzin, *Biblical Structuralism. Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, Philadelphia, PA-Missoula, MT 1977, 1-53; V. Propp, *Morfología del cuento*, Madrid [8]1987.

5

Sincronía. El análisis narrativo

Jean Louis Ska

1. *La narrativa y la exégesis bíblica* *

Al final de la parábola del hijo pródigo, el padre dice al hijo mayor, que se niega a participar del banquete por el regreso de su hermano: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo. Pero tenemos que alegrarnos y hacer fiesta, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado» (Lc 15, 31s). La parábola termina con esta frase, antes de que el hijo mayor haya podido responder. Por tanto, no sabemos si cedió o no a las razones del padre. Pero si el hijo mayor no responde, ¿quién escribirá la conclusión que no se encuentra en el evangelio?

Este género de problemas es peculiar de un nuevo método exegético llamado «narratología». La narratología subraya en el texto los interrogantes, las lagunas o las elipsis que interrumpen el hilo del relato. Además, y es éste un punto esencial de dicho método, demuestra cómo esos indicios son otras tantas señales dirigidas al lector. Le toca a él responder a estos interrogantes. Y sin su respuesta el texto queda incompleto. En otras palabras, el relato requiere una contribución activa por parte del lector, para llegar a ser lo que realmente es. Ciertamente esta aportación no es arbitraria, y le toca a la narratología fijar oportunamente sus reglas; de todas formas, la parte del lector es indispensable. Los relatos están dormidos hasta que no llega el lector a despertarlos de su sueño.

* La sección 1 de este capítulo –«Narrativa y exégesis bíblica»– recoge, en forma abreviada y sin notas, el artículo que apareció en *Civiltà Cattolica* 144 (1993) 7-21. Agradecemos cordialmente a la dirección de la *Civiltà Cattolica* el permiso que nos ha concedido para reutilizar este artículo.

a) *La Biblia y la literatura*

La narratología, o estudio narrativo de los relatos, debe ponerse en relación con los recientes desarrollos de los estudios en el campo de la lingüística y de la crítica literaria. La exégesis bíblica se ha visto beneficiada de su aportación a través de un cierto número de análisis que han tratado a la Biblia ante todo como un fenómeno literario.

La confrontación entre la Biblia y las literaturas profanas no es de ayer. Ya san Agustín aconsejaba la lectura de los autores paganos para comprender mejor el texto bíblico. Sin querer ser exhaustivos, citaremos tan sólo unos cuantos ejemplos más recientes que han influido en la exégesis de estos últimos años. El primer nombre que nos viene a la mente es el de E. Auerbach. El capítulo primero de su obra *Mímesis* sigue siendo célebre. En él compara el estilo de Gn 22 con el del libro XIX de la *Odisea*. ¿Qué puede haber en común entre el sacrificio de Isaac y el relato en que Euriclea reconoce a Ulises por una vieja cicatriz? Auerbach no trata del contenido, sino del modo de presentar la acción dramática. Si Homero es prolijo, el escritor bíblico es sobrio. Homero tiende a presentarlo todo en el primer plano de la escena; el escritor bíblico deja muchas cosas en el fondo. Auerbach insiste también en otras diferencias. Por ejemplo, la «verdad» del relato no es la misma. La Biblia no conoce la distinción de los géneros de la literatura clásica, ya que sus héroes trágicos pueden proceder de los sectores más humildes de la sociedad. Si este capítulo de *Mímesis* es célebre, hay también otro muy instructivo, aunque no tan conocido. Se trata del segundo capítulo, dedicado a *Fortunata*, heroína de Petronio. Esta vez Auerbach compara la manera de escribir de los escritores latinos Petronio y Tácito con el relato de la negación de Pedro en el evangelio de Marcos. Insiste de nuevo en la diferencia de estilo que se basa en un modo distinto de concebir la realidad y de representarla en el relato. El papel del diálogo, el contraste entre el origen modesto de los actores y la profundidad del drama que están viviendo son sus características principales. Auerbach descubre en la Biblia una de las fuentes del realismo de la literatura contemporánea.

Otros autores siguieron su ejemplo. Citaremos a D. Robertson, que compara Ex 1-15 con la tragedia de Eurípides, *Las Bacantes*, en una introducción a la aproximación literaria de los textos bíbli-

cos destinada al gran público. R. Alter contrapone las dos escenas de lamentación, una bíblica (David se entera de la muerte de su hijo: 2 Sm 12, 19-24) y la otra sacada de la *Ilíada* (Príamo viene a pedir a Aquiles el cuerpo de su hijo Héctor: XXIV, 471-690). Homero consigue introducir la claridad y la lógica hasta en los más oscuros rincones del alma de sus héroes, mientras que los personajes bíblicos permanecen siempre misteriosos y sus reacciones son imprevisibles. Finalmente, M. Sternberg se mostrará más audaz todavía, encontrando en *Otra vuelta de tuerca* de Henry James un paralelo con la historia de la muerte de Urías (2 Sm 11). La ambigüedad es del mismo tipo en ambas partes. Nadie sabe si la heroína de H. James ve realmente fantasmas o si se trata de una alucinación; nadie puede saber si Urías intuyó que David había seducido a su mujer. Podríamos prolongar esta lista.

Las escuelas son ciertamente numerosas y las divergencias notables. Estamos lejos de querer minimizarlas, pero todas convergen en un punto esencial: el sentido de un relato es el resultado de una acción, es decir, de un proceso de lectura. Esto significa que es imposible separar el sentido de un texto en general o de una narración en particular del «drama de la lectura», para emplear el vocabulario de M. Sternberg. Los métodos de la exégesis clásica, es decir, histórico-crítica, tienden a considerar el texto ante todo como un documento que habla del pasado. El intérprete se sirve del texto para llegar hasta el mundo que se esconde detrás del texto. La exégesis literaria, influida por la llamada *Nouvelle critique*, ve en el texto, no ya un documento que conduce más allá de sí mismo, sino un monumento que merece plena atención en sí mismo. Cada uno de los textos es un todo coherente; es menester señalar sus estructuras expresivas, sin referencia alguna ni al mundo del autor, ni al del lector, ni al mundo exterior. El texto es un universo cerrado en sí mismo. Para el método narrativo, el texto es un acontecimiento vivido por el lector. Lo mismo que la música de una partitura sigue estando muerta hasta que el intérprete no la ejecuta, así también el texto sigue siendo letra muerta hasta que el lector no le dé vida en el acto de la lectura. Pero, ¿no es arbitraria esta lectura? ¿Y no es peligrosa la confrontación con la literatura moderna, con la literatura de la *fiction*? ¿No será falsa, en definitiva, esa confrontación? Se trata de objeciones serias que merecen una respuesta circunstanciada. Por lo demás, están vinculadas entre sí.

b) *Los principios de la lectura activa*

Ante todo, es obvio que la lectura narrativa no elimina las otras aproximaciones al texto. Así, tanto R. Alter como M. Sternberg insisten, a su modo, en la necesidad de incluir en el estudio los principales resultados de la exégesis histórico-crítica; entre otros, el hecho de que los textos bíblicos suelen ser una composición de varios textos. Sin embargo –en este caso recogen una idea directriz de otros exegetas–, es necesario estudiar los principios adoptados por los últimos redactores, que dieron al texto bíblico su forma final.

El acto de la lectura no es ingenuo. Tiene que respetar las normas que el texto ofrece al lector. Si el texto procede de otra época, es necesario averiguar las normas que pertenecen a aquella época para interpretarlo correctamente.

Del mismo modo, el método narrativo tiene que respetar la estructura lingüística y estilística de los relatos. Partiendo, precisamente, de un examen preciso y riguroso de los diversos elementos del estilo y de la forma, es como se podrá determinar la dirección que toma el relato. En este sentido, el método narrativo se aparta con mucha frecuencia de las escuelas que tienden a imponer esquemas preestablecidos a los textos. Estos esquemas pueden ser válidos, y lo son la mayoría de las veces, pero su aplicación no puede hacer brotar del texto más que un sentido tan genérico como lo son dichos esquemas. El método narrativo es más pragmático, ya que prefiere proceder por inducción. Por otro lado, no se limita a un estudio meramente estilístico. En una narración, el estilo ofrece indicaciones que revelan el movimiento del texto y permiten seguir el trazado de los «recorridos narrativos» o de las «transformaciones», si se nos permite utilizar este lenguaje técnico.

Estas pocas observaciones muestran suficientemente cómo este método tiene en cuenta, ante todo, las transformaciones y el progreso del relato. El aspecto dinámico es primario en esta lectura narrativa.

c) *Relato bíblico y «fiction».*

Una de las objeciones más fuertes que se hacen contra este método consiste en negar la posibilidad de estudiar los relatos bíblicos sirviéndose de unos cánones que provienen de un género literario

totalmente distinto, el de la *fiction* moderna. A esta objeción se le pueden dar tres respuestas.

En primer lugar, existe una afinidad entre las narraciones bíblicas y la literatura de la *fiction* por el simple hecho de que ambas pertenecen al género narrativo. Esto significa, más allá de las simples afirmaciones generales sobre el tema, que una parte esencial de la revelación cristiana no se presenta bajo la forma de unos dogmas claramente definidos o de demostraciones tajantes. La Biblia no contiene tratados de teología. Ni tampoco ha escogido, para el Pentateuco o para los Evangelios, enunciar el mensaje revelado bajo la forma de máximas de una sabiduría atemporal. Existen libros sapienciales en la Biblia, y el pensamiento sapiencial ha influido en el Nuevo Testamento. Pero los grandes momentos de la revelación se nos han transmitido bajo una forma narrativa. Esto tiene su importancia. En efecto, uno de los elementos esenciales del género narrativo es su dimensión temporal. La sucesión de los elementos en un relato va ligada a una cronología, no a una deducción lógica como en un tratado filosófico o teológico, ni a unas estructuras del lenguaje como en la poesía, ni a unas reglas de retórica persuasiva como en un discurso. El relato se desarrolla en el tiempo y el lector de un relato reconstruye aquella experiencia en el tiempo de su propia lectura. Nos encontramos aquí, en el plano de la forma literaria, con una dimensión esencial de la revelación bíblica, es decir, con su inserción en la historia y en el tiempo. La historia de la salvación se convierte en una historia que el pueblo de los creyentes se va transmitiendo de generación en generación en el seno de la Iglesia.

En segundo lugar, la Biblia es ciertamente una de las fuentes de la literatura occidental. E. Auerbach ha demostrado que su realismo se deriva en buena parte de las narraciones bíblicas. Este realismo es distinto del de la literatura clásica, que distinguía más los géneros (tragedia y comedia). El que todo el drama de la existencia pueda ser vivido también por unas personas sencillas y no solamente por personajes pertenecientes a las clases privilegiadas es uno de los aspectos peculiares de las narraciones bíblicas.

El tercer elemento para responder a la objeción contra el método narrativo viene de una confrontación entre el tipo de respuesta que la Biblia o la novela de la *fiction* esperan de sus lectores. Sin entrar en una discusión demasiado técnica, resulta bastante evidente, según creemos, que los dos tipos de literatura utilizan registros

un tanto distintos. Si las semejanzas son numerosas al nivel de las técnicas narrativas, también es evidente la diferencia cuando se comparan las respectivas finalidades. Quizás no resulte sencillo definir en pocas palabras la respuesta que una novela espera de sus propios lectores. Decir que se trata simplemente de disfrutar de la lectura supone una limitación, ya que una lectura atenta requiere un cierto esfuerzo; algunas novelas son incluso muy exigentes desde este punto de vista. Con el riesgo de quedarnos en ideas muy generales, diremos que una novela invita al lector a descubrir una parte nueva de la realidad humana. La novela contiene una visión de las cosas presentadas de tal manera que el lector pueda reconstruirla usando todas sus facultades intelectuales y espirituales. Todo relato del género *fiction* es como un mapa que permite al lector aventurarse en los territorios siempre nuevos de la experiencia humana.

También la narrativa bíblica invita a sus lectores a recorrer un campo de experiencia. El hecho de que el tipo de experiencia sea ante todo religioso tiene ciertamente su importancia, pero quizás no toque lo esencial, ya que también existen novelas religiosas. De la misma manera, el vínculo con la historia no es tan esencial como se podría creer. Desde el punto de vista del estilo y de las normas literarias, no es fácil distinguir con seguridad entre un documento historiográfico y una creación literaria. Baste pensar en las novelas históricas. Además, los escritores antiguos, en el mundo bíblico o en el greco-romano, gozaban de una mayor libertad que nuestros historiadores modernos. Más que el contenido de la experiencia, lo que importa en la narración bíblica es el tipo de respuesta, que incluye, a nuestro juicio, un elemento en donde se pone en juego la libertad de opción del lector. La verdad que presenta la Biblia no es solamente una parte de la verdad sobre la vida y el destino de los hombres, sino una opción que compromete la existencia de su lector virtual. Es cierto que el lector no se ve obligado a elegir: no todos los lectores de la Biblia se convierten al judaísmo o al cristianismo. También este aspecto forma parte de las características más importantes de la Biblia. En efecto, ésta respeta en el más alto grado la libertad de su lector, a diferencia de lo que ocurre en muchas literaturas ideológicas. Pero la Biblia nos hace comprender qué es lo que apostamos en su lectura. Se trata de problemas esenciales de la existencia, del destino de un pueblo y de todos sus miembros en el Antiguo Testamento (con su dimensión universal), y de la huma-

nidad entera en el Nuevo Testamento. Como afirma E. Auerbach, la Biblia no presenta una verdad, sino «la verdad».

Sin embargo, tal como hemos indicado, la Biblia procede con mucha discreción. La elección de la forma narrativa, en lugar de las formas literarias más ideológicas como los discursos de propaganda o las proclamas políticas, procede de una pedagogía que merece toda nuestra atención.

Un ejemplo sacado del evangelio de Juan puede ilustrar muy bien este punto. A los dos discípulos de Juan Bautista que le habían seguido, les dice Jesús: «Venid y ved (o 'veréis')» (Jn 1, 39). El evangelio se muestra muy discreto en lo que luego pasó. ¿Qué es lo que vieron los discípulos?, ¿de qué hablaron con Jesús? «Se fueron con él, vieron dónde vivía y pasaron aquel día con él. Eran como las cuatro de la tarde» (Jn 1, 39). Es difícil ser más escuetos. Además, el relato no menciona más que a uno de los dos discípulos, Andrés. El otro permanece en el anonimato. He aquí por tanto un encuentro cuyo contenido resulta enigmático y un discípulo cuyo nombre sigue siendo un misterio. Sin querer hacer una larga demostración, parece al menos verosímil que se vea reaparecer a aquel discípulo al final del evangelio. Se le señala con la expresión tan conocida: «el discípulo al que Jesús tanto quería» (13, 23; 19, 26-27; 20, 2-10; 21, 7.20). Pues bien, ese discípulo parece estar dotado de un don particular de «visión» casi siempre que se encuentra presente en la escena. Después de la crucifixión de Jesús, el evangelio nos dice: «el que vio estas cosas da testimonio de ellas, y su testimonio es verdadero» (19, 35). Tras la noticia del sepulcro vacío, el mismo discípulo «vio y creyó» (20, 8). Es el único discípulo de los Evangelios que creyó habiendo visto solamente el sepulcro vacío, sin haber gozado de una aparición. En el c. 21 es ese discípulo el primero que reconoce al Señor de pie a orillas del lago (21, 7). El evangelio se basa en su testimonio (21, 24). En este sentido, el evangelio de Juan narra su propio origen. En gran parte es el relato del nacimiento del texto evangélico.

La identidad de ese discípulo puede crear dificultades y se necesitaría sin duda una sólida argumentación para probar que en todos los textos citados se trata del mismo personaje. La cosa es factible, pero no es ésta nuestra intención. Desde el punto de vista narrativo, el evangelio traza un recorrido para su lector. El que quiera acompañar a Jesús encuentra un itinerario ya trazado. Tiene ya un pues-

to reservado: el del «discípulo al que Jesús tanto quería». El testimonio se presenta de tal manera que el que lea el evangelio pueda a su vez «ver», metiéndose, por así decirlo, en la piel de ese discípulo sin nombre, y recorrer todo el camino que conduce a la fe, y de la fe al testimonio. Por tanto, no se le pone ante hechos crudos y desnudos que se vea obligado a aceptar, sino que recibe una especie de invitación a emprender un recorrido. Luego sacará él mismo sus conclusiones. La convicción puede nacer indudablemente de la fuerza y del valor de los argumentos o del prestigio del testigo, pero nacerá sobre todo de la experiencia realizada por el lector que quiera de verdad seguir las señales marcadas para él en el relato evangélico. Tal es la estrategia adoptada por un escrito que tiene la finalidad específica de engendrar la fe (20, 30s). Por tanto, esta finalidad se sitúa más allá de una simple experiencia estética. No cabe duda de que ningún método exegético puede sustituir al Evangelio y conducir directamente a un acto de fe. Pero puede describir sus articulaciones y sus recorridos, encaminando hacia la inteligencia del estilo propio de los relatos bíblicos.

2. *Algunos principios básicos del análisis narrativo*

El análisis narrativo es un tipo de análisis que se aplica únicamente, en cuanto tal, al género literario de los relatos. Forma parte de un movimiento que se desarrolló en el ámbito de los estudios literarios de hace unos cincuenta años y que se llama, según las épocas culturales o lingüísticas, *New Criticism, Werkinterpretation, explication du texte*. En el terreno de la exégesis, los primeros defensores de este método criticaron a fondo los métodos más clásicos, en particular el histórico-crítico. R. Alter, por ejemplo, al hablar de la exégesis clásica, utiliza la expresión *excavative exegesis*, exégesis preocupada por excavar en el pasado de los textos. Pero no existe en línea de principio ninguna incompatibilidad entre estos diversos métodos, que tienden más bien a completarse mutuamente, como veremos a continuación. Las soluciones de continuidad o las tensiones que los exegetas encuentran a menudo en muchos textos veterotestamentarios se muestran con claridad a todo el que estudie honestamente la trama de los mismos relatos. Por otro lado, un mayor conocimiento de las técnicas narrativas empleadas por

los autores bíblicos permite evitar juicios apresurados sobre las que podrían parecer, en ciertos casos, incoherencias y que se revelan más bien, en un profundo examen, como normas literarias convencionales. Además, el análisis narrativo extiende su investigación a las técnicas de composición empleadas por los redactores de textos reelaborados o por los autores de añadidos redaccionales. Pero la finalidad fundamental del análisis narrativo es distinta. Consiste en comprender cuál es el itinerario que el texto propone al lector: las preguntas que se le hacen, los elementos de respuesta que puede encontrar allí, las impresiones, las ideas, los valores y los juicios que se le ofrecen, así como la síntesis que sólo él puede llevar a cabo. Las páginas que siguen intentan ofrecer una mirada sobre las etapas principales de este recorrido.

a) *Delimitación del texto*

Una de las principales tareas de la exégesis es la de identificar con exactitud el comienzo y el final del relato que se está examinando. En ciertos casos, sobre todo en el caso de textos muy breves, el problema tiene poca importancia, pero en otros se trata de un problema más difícil de resolver. ¿Dónde comienza y dónde acaba la permanencia de Israel en el desierto? ¿Comienza en Ex 13, 17-22 y acaba al principio del libro de Josué, cuando Israel atraviesa el Jordán? El paso por el mar (Ex 14) ¿forma parte del relato de la salida de Egipto o es el primer episodio importante de la permanencia en el desierto? ¿Acaba la historia de José con la primera reconciliación entre los hermanos (Gn 45) o sólo con la segunda reconciliación, tras la muerte de Jacob (Gn 50)? Estos ejemplos muestran con claridad que se necesitan criterios seguros para poder resolver los casos difíciles,

La solución depende ante todo de la naturaleza del texto analizado. Tratándose de relatos, es necesario que los criterios sean ante todo narrativos. Pero ¿qué es una narración? Los dos elementos esenciales de una narración son la existencia de un narrador y de una trama. El narrador es la «voz» que cuenta la historia, que da la palabra a los personajes, que describe o comenta los sucesos. La trama, por su parte, se define como el nexo que vincula los diversos elementos de una narración para hacerlos coherentes. Este vínculo es cronológico y lógico al mismo tiempo. Es cronológico, porque

presupone una secuencia temporal, un antes y un después, aun cuando en el relato real no siempre se respete el orden de los hechos. Es lógico, ya que la concatenación de los sucesos dentro de un relato se interpreta espontáneamente como nexo de causa y efecto. A veces el relato subraya esta vinculación. Así, en Gn 6, 14-21. Dios da a Noé unas órdenes para la construcción del arca. En Gn 6. 22 el narrador nos dice no sólo que Noé construyó el arca, sino que obró «exactamente como Dios le había mandado». Esto significa que entre la orden dada por Dios y la acción de Noé hubo un nexo explícito de causa y efecto: Noé obedeció a Dios.

En este contexto, el primer criterio de la delimitación de un texto narrativo tiene que ser la acción narrativa. ¿Cuál es la acción principal del relato? ¿Cuándo comienza y cuándo acaba dicha acción? Las respuestas a estas preguntas permiten delimitar el relato. Pueden usarse también otros criterios. Siempre en el ámbito de la narración, también el movimiento de los actores en la escena y el marco de la misma (tiempo, lugar, circunstancias) ofrecen importantes indicaciones. Los cambios de lugar y de personajes, las soluciones de continuidad en las secuencias temporales, son otros tantos indicadores posibles de un cambio de acción. También los criterios estilísticos pueden tener una cierta utilidad, pero sólo si señalan las etapas de la acción o las subdivisiones de la trama. Los criterios estilísticos son bien conocidos: inclusión, repetición, estructuras quiásticas, etc.

b) *El estudio del entramado verbal de la narración*

El estudio del relato debería comenzar con el examen de su construcción gramatical y más especialmente con el de las formas verbales. En efecto, los verbos son los «motores» de una narración.

En este terreno, el análisis dispone de algunas grandes categorías. En primer lugar, hay que distinguir entre las partes narrativas en cuanto tales y los discursos directos, ya que las formas verbales son distintas.

En las partes narrativas, los verbos están regularmente en pasado. Dentro de la amplia gama de formas verbales que ofrece la conjugación hebrea, los autores de las narraciones bíblicas hacen sus opciones según un principio por otra parte bien conocido: establecen una jerarquía en función de la importancia de las acciones des-

critas. Esta jerarquía comprende dos niveles: las acciones que se desarrollan en primer plano (*foreground*) y las que se desarrollan en el fondo (*background*). A ello se añaden los elementos del cuadro o del escenario. En las traducciones modernas, los traductores han intentado recoger los matices de la conjugación hebrea usando formas verbales equivalentes. Volveremos sobre estas traducciones remitiendo, al final del párrafo, a las obras que tratan de la conjugación hebrea. Como regla general, la acción principal del relato consiste en una serie de verbos en pasado remoto, la forma verbal habitual de las narraciones. El fondo de la acción está hecho ordinariamente de acciones continuas o repetidas. Las formas verbales correspondientes son el imperfecto o, más raramente, el participio. En cuanto al cuadro o el escenario, se describen a menudo recurriendo a proposiciones especificantes, a imperfectos y también a otros tiempos según los casos. Sin embargo, aquí como en otras partes, hay que evitar aplicar las reglas de una forma excesivamente rígida.

Estas distinciones corresponden de hecho a tres aspectos de la acción: la acción puntual (primer plano), la acción continua o repetida (fondo) y los datos estáticos (cuadro). Pongamos algunos ejemplos para ilustrar estos principios tan simples.

El comienzo de Gn 18 se presenta de este modo: «El Señor se le apareció a Abrahán junto al encinar de Mambré, cuando [Abrahán] estaba sentado ante su tienda a la hora del calor». La acción principal, la que ocupa el primer plano en la escena, es la aparición de YHWH; Abrahán forma parte del fondo. En el primer caso, el hebreo usa el equivalente de un pasado remoto: «se apareció»; en el segundo, un participio en hebreo y un imperfecto en las versiones modernas: «[estaba] sentado». El versículo que sigue invierte los papeles: «[Abrahán] alzó los ojos y vio tres hombres que estaban de pie delante de él». Aquí la acción principal, en primer plano, es la de Abrahán que ve a los tres visitantes; la acción se describe con «pasados remotos» («Abrahán alzó los ojos y vio»). En cuanto a los «tres hombres», ocupan ahora el fondo de la acción; por eso el hebreo usa aquí un participio y nuestras versiones modernas recurren a un imperfecto: «[estaban] de pie».

Jue 18, 1-2 nos ofrece otro ejemplo. Una traducción literal es la siguiente: «En aquel tiempo no había rey en Israel y en aquel tiempo la tribu de Dan buscaba un territorio para establecerse en él, porque hasta entonces no le había tocado ningún territorio entre las tri-

bus de Israel. Y los danitas enviaron cinco hombres... a explorar el país y reconocerlo...». La primera proposición forma parte del cuadro. La traducción usa el imperfecto para describir la situación inicial («no había...»). Dado que se trata de una situación, y no de una acción, este elemento forma parte del cuadro «estático». Viene luego una acción secundaria (el fondo), expresada en hebreo por un participio y en la traducción por un imperfecto («la tribu de Dan buscaba...»). La acción principal comienza con el verbo «enviaron» (pasado remoto).

Para el cuadro o las circunstancias, véase por ejemplo Gn 12, 10: «Hubo una carestía en el país»; Gn 17, 1: «Cuando Abrahán tuvo noventa y nueve años»; 2 Sm 11, 1: «Un año después, cuando los reyes salen [para la guerra]»; Rut 2, 1: «Tenía Noemí, por parte de su marido Elimelec, un pariente muy rico, y su nombre era Booz...».

Para expresar una acción anterior o simultánea, nuestras traducciones usan el pluscuamperfecto: «Los marineros sintieron miedo e invocaron cada uno a su Dios..., pero Jonás [entre tanto] había bajado al lugar más apartado de la nave, se había acostado y se había dormido» (Jon 1, 5).

Estas mismas distinciones entre acción principal y acción secundaria valen también para los discursos. Sin embargo, las categorías varían según los dos tipos principales de discurso: discurso deliberativo y discurso judicial (en sentido amplio). El primero trata del futuro y el segundo del pasado. En este último caso basta aplicar las reglas de la narración que ya hemos visto, dado que el discurso es de hecho una «narración en la narración» («informe»). El discurso deliberativo, que trata del futuro, puede ser «predictivo» o «exhortativo». En el primer caso, nuestras traducciones usan las formas del futuro; en el discurso exhortativo, la forma normal es el imperativo. Algunos hablan también de un género epidíctico (alabanza), que trata del presente. Pero, en general, este discurso enumera las cualidades de un personaje describiendo su pasado, por lo que basta aplicar, con la flexibilidad necesaria, las reglas de la narración (cf., por ejemplo, Dt 34, 10-12).

Para más detalles, sobre todo en lo que se refiere al hebreo, el lector podrá recurrir a las obras citadas en la bibliografía, por ejemplo, las de Niccacci y Longacre.

c) *Historia y discurso*

Para poder proseguir este análisis, debemos introducir ya desde ahora una distinción importante, que procede de la lingüística. Es una distinción que está presente, con diversa intensidad, en todas las etapas del estudio de los relatos. Esta distinción fue elaborada por los formalistas rusos y muchos autores usan su terminología, a saber, *fábula* y *sjužet* o *sujeto*. Otros prefieren una terminología más simple, pero quizás menos unívoca: «historia» o «diégesis» por *fábula* y «relato» o «discurso» por *sujeto*. ¿De qué se trata?

El *sujeto* (*sjužet*, «relato», «discurso») es el texto real de la narración, tal como se encuentra ante la mirada del lector.

La *fábula* («diégesis», «historia») es el relato tal como el lector lo recompone durante la lectura. En general, esa «historia» se diferencia del «relato» en dos puntos importantes. En primer lugar, la «historia» es más completa que el «relato» real, desde el momento en que el lector colma todas las lagunas y las omisiones que dejaba el texto, integra los elementos que faltan o los que se indican solamente por alusión. En segundo lugar, el lector restablece el orden de los sucesos, cuando el relato real se los ofrece según una secuencia que no respeta la cronología exacta que supone la narración. De hecho, la lectura es siempre una reconstrucción a partir de los datos que ofrece el relato real. Esta reconstrucción es la *fábula* («historia», «diégesis»).

d) *El tiempo*

Dado que un relato supone siempre una cronología, es importante estudiar las principales categorías en este terreno.

La distinción principal se deriva de la distinción precedente entre «relato»/«discurso» e «historia»/«diégesis». Se trata de la diferencia entre «tiempo contado» y «tiempo contante».

De hecho, el tiempo contado es el de la «historia» o «diégesis», mientras que el tiempo contante es el del «relato» o «discurso». En otras palabras, el tiempo contado es la duración de las acciones y de los sucesos presentados en el relato. Se mide como el tiempo ordinario. Así, la duración de la permanencia de Israel en el desierto fue de cuarenta años; Jacob estuvo veinte años al servicio de su suegro; Job permaneció silencioso durante siete días ante sus amigos. A su vez, el tiempo contante es el tiempo material necesario para contar

(o leer) el relato real de esas acciones o sucesos. Se mide de manera distinta: palabras, frases, párrafos, páginas, etc.

Una simple comparación entre el tiempo contante y el tiempo contado permite juzgar la importancia que da un relato a ciertos sucesos. Por ejemplo, el viaje de Jacob de Bersabé a Jarán duró muchas semanas: la distancia es de unos mil kilómetros. Pues bien, de todo este viaje la Biblia cuenta un solo hecho, el de la visión en Betel (Gn 28, 10-22), lo cual indica su importancia. Así, el «tiempo contado» del libro del Deuteronomio es de un solo día (Dt 1, 3), el último día de la vida de Moisés (Dt 32, 48), mientras que el tiempo contante es de 34 capítulos. Se trata, sin duda, del día más importante de toda la permanencia en el desierto. Finalmente, en el Nuevo Testamento se pueden distinguir en la vida de Jesús los treinta años de su vida privada, los tres años de su vida pública y los tres días o más de los acontecimientos de su pasión y resurrección. Cada uno de los evangelios consagra a estos lapsos de tiempo contado un tiempo contante proporcional a la importancia que se les da, de donde resulta claramente que los tres últimos días de la vida de Jesús tienen una importancia fundamental en el relato.

1) Orden

Hay otras categorías que son ciertamente menos importantes, pero igualmente útiles. Ante todo, el «orden». También aquí el orden del «relato» puede ser distinto del de la «diegesis».

El relato real puede presentar los acontecimientos en un orden que no corresponde al orden de la cronología real que suponen. Se llama «analepsis» el hecho de contar un suceso después del momento en que tuvo lugar. En general, nuestras lenguas modernas usan el pluscuamperfecto en este caso. Véase, por ejemplo, Gn 20, 4.11.18. El resumen de la historia de Jefté, en Jue 11, 1-3, es una analepsis intercalada en el relato del ataque de los amonitas (Jue 10, 6-18) y su continuación en Jue 11, 4.

Por el contrario, una «prolepsis» es un modo de contar los sucesos antes de que acaezcan. Se trata muchas veces de «predicciones», ordinariamente bajo la forma de oráculos divinos o de sueños premonitorios. Véase, por ejemplo, el oráculo de Dios a Rebeca (Gn 25, 23), el oráculo de Dios a Jacob (Gn 28, 13-15), los sueños de José (Gn 37, 5-10), los oráculos de Dios a Moisés (Ex 3, 16-22; 6, 6-8; 7, 1-5...), el oráculo de Ajías a Jeroboán (1 Re 11, 26-39).

2) Duración o rapidez

En algunos casos da la impresión de que queda en suspenso el tiempo (contado). Es lo que ocurre en las descripciones o en lo que se ha dado en llamar las «intrusiones» del narrador (cf. Nm 12, 3; 13, 20b.24; 1 Sm 9, 9...). Por otra parte, el relato puede a veces saltarse algunos sucesos sin importancia o largos periodos de tiempo. En este caso se habla de «elipsis». A veces una elipsis puede ser intencional («omisión»). A continuación, el relato vuelve atrás para dar la información que se había omitido («analepsis»).

Finalmente, los críticos distinguen dos grandes tipos de narración según la «rapidez» del relato: la «escena» y el «sumario». En una escena el relato tiende a alargarse y el desnivel entre el tiempo contante y el tiempo contado tiende a disminuir. En los diálogos, el tiempo contante y el tiempo contado son de hecho iguales. En el «sumario», por el contrario, el relato es más «rápido» y el tiempo contante es mucho más breve que el tiempo contado. En una elipsis no hay tiempo contante que corresponda al tiempo contado. Y en una descripción o «intrusión» del narrador hay tiempo contante, pero no hay ningún tiempo contado. En la historia de José, por ejemplo, los viajes entre Canaán y Egipto son la mayor parte de las veces brevísimos «sumarios», mientras que los encuentros de los hermanos con José son «escenas», en las que abundan los diálogos. En el mismo relato, Gn 43, 1-2 ofrece un claro ejemplo de elipsis: «Entretanto el hambre se iba agravando cada vez más en el país. Cuando se les acabó el trigo...». No se cuenta nada de lo que ocurrió desde la primera visita a Egipto hasta el momento en que se sintió la necesidad de volver allá. Gn 42, 23 contiene una «intrusión» del narrador: «Ellos [los hermanos] no sabían que José entendía lo que estaban diciendo, pues hablaba con ellos por medio de un intérprete». Frases como la de «José tenía diecisiete años» (Gn 37, 2) o «José era apuesto y bien parecido» (Gn 39, 6b) son «descripciones».

3) Frecuencia

Un suceso puede acontecer una o más veces en la «historia» o «diégesis»; puede ser contado una o más veces en el «relato». En general, un suceso que acontece una sola vez en la «historia» se cuenta una sola vez en el «relato». En este caso se habla de relato

«singulativo». En otros casos, el «relato» narra una sola vez los sucesos que han acontecido varias veces en la «historia». Se habla entonces de relato «iterativo».

La parábola de Natán (2 Sm 12, 1b-4) comienza con una «descripción» (cf. *supra*): «Había en una ciudad dos hombres... El rico tenía... El pobre no tenía...» (vv. 1b-3a). Sigue un relato «iterativo»: «[El pobre] criaba [a su oveja], y ella crecía con él y con sus hijos; comía de su bocado...». Y termina con otra «descripción»: «Era como una hija para él» (v. 3b). A continuación viene el relato «singulativo»: «Un día llegó un huésped a la casa del rico... robó al pobre la corderilla y mandó que se la sirvieran a su huésped» (v. 4a). Se ha buscado expresamente el contraste: el afecto largo y extraordinario se ve brutalmente interrumpido por un acto «puntual» que no tiene justificación alguna.

Gn 29, 1-10 ofrece otro ejemplo, en donde se opone la costumbre (relato iterativo de los vv. 2-3.8) al flechazo de Jacob (v. 10). Jue 6, 3-6 es un relato iterativo que prepara la entrada en escena de Gedeón, el héroe que interrumpe el ciclo de los saqueos realizados por los madianitas. El análisis de las formas verbales (cf. *supra*) es fundamental para distinguir estos dos tipos de «frecuencia».

3. *Las etapas principales del análisis*

a) *La trama*

1) Definición

La trama o nudo de la narración es el elemento esencial de un relato, el que preside la disposición de sus diversos componentes. Esta disposición es ante todo cronológica o, por lo menos, supone una cronología de la «historia» o «diégesis». Y este orden cronológico supone, a su vez, una forma de secuencia lógica: *post hoc, propter hoc*. Cuando dos elementos se siguen en un relato, es prácticamente inevitable pensar que el primero es la causa del segundo.

2) Trama de acción - trama de revelación

A partir de Aristóteles, los críticos distinguen dos grandes tipos de trama: la trama de acción y la trama de descubrimiento o revelación.

En una trama de acción, el relato describe un cambio de situación, o bien el paso de una situación inicial feliz a una situación final desgraciada, o viceversa. El momento en que ocurre el cambio se llama en griego *peripeteia* («inversión de la situación»).

En una trama de revelación, el problema es ante todo una cuestión de conocimiento y el relato describe el paso de la ignorancia inicial al conocimiento final. El momento del descubrimiento o de la revelación se llama en griego *anagnorisis* («reconocimiento»).

En muchos relatos se combinan estos dos tipos de trama. Así, la historia de José describe el paso del conflicto inicial a la reconciliación de Gn 45 y 50. Se trata por tanto de un cambio de situación. Pero, para reconciliarse con sus hermanos, José tiene que hacerse reconocer también por ellos. En efecto, ellos ignoran quién es el gran visir de Egipto que los recibe y los pone a prueba. El cambio de situación (*peripeteia*) coincidirá con el momento del «reconocimiento» (*anagnorisis*) (Gn 45, 1-4). Gn 22 presenta ante todo una trama de revelación: Dios pone a prueba a Abrahán porque quiere «saber» si lo teme. El v. 11 es el momento de la *anagnorisis*: «Ahora sé que temes a Dios...». Esta intervención divina pone fin a la prueba de Abrahán y por tanto corresponde también a una *peripeteia* (cambio de la situación). Gn 38 es otro ejemplo de relato en donde la acción y el conocimiento van a la par. La «situación» de Tamar cambia en el momento en que el suegro «reconoce», a través de las pruebas a las que la somete, que la nuera es «justa» y que él está equivocado (Gn 38, 25-26).

3) Trama unificada y trama episódica

Los autores distinguen también entre trama unificada y trama episódica.

En una trama unificada, cada episodio tiene su importancia. Va claramente ligado a lo que precede y tiene un peso inmediato sobre lo que sigue. En otras palabras, todos los episodios son necesarios para el desarrollo de la trama. Ejemplos de trama unificada: el libro de Jonás, el libro de Rut, el libro de Ester, la historia de José, la historia de la sucesión de David...

En una trama episódica, el nexo entre los episodios es poco sólido. Puede invertirse el orden de los episodios; el lector puede fácilmente saltarse un episodio y pasar directamente al siguiente, dado que cada episodio forma una unidad por sí mismo y no requiere del

lector más que un conocimiento general de la situación o de los personajes para ser comprendido. La unidad de una trama episódica deriva muchas veces de la presencia de un mismo protagonista. Ejemplos de trama episódica: la historia de los orígenes (Gn 1-11), la historia de Sansón (Jue 13-16) y el libro de los Jueces en general.

Ciertamente, también aquí cada uno de los «relatos» está más o menos unificado o es más o menos episódico. El ciclo de Abrahán está menos unificado que el de Jacob, y este último lo está menos que el de José.

b) *Las subdivisiones de la trama*

1) El modelo clásico

En el modelo clásico, que siguen muchos exegetas, los diversos momentos de una narración son: la exposición, el comienzo de la acción, la complicación, la resolución y la conclusión.

La exposición contiene los elementos que el lector debe conocer para poder comprender la acción antes de que ésta comience. Se trata, en general, de un cierto número de informaciones sobre los actores y sobre las principales circunstancias de la acción (lugar y tiempo). En la diégesis, los datos de la exposición preceden lógicamente al comienzo de la acción. En el relato real, por el contrario, la exposición puede encontrarse al comienzo del relato, recogida en un solo punto dentro del relato, o pueden darse las informaciones de forma dispersa, en el momento en que se juzga más útil su conocimiento. En el libro de Rut, por ejemplo, el relato ofrece las principales informaciones de la exposición en un «sumario»: la carestía, la estancia de Elimelec y de Noemí en el territorio de Moab, la muerte de Elimelec, el matrimonio de los dos hijos de Noemí y su muerte (Rut 1, 1-5). A continuación se ofrecen otros datos del cuadro del relato: la existencia de un pariente cercano, Booz (2, 1), el hecho de que él es un posible «redentor» (2, 20), la existencia de otro redentor (3, 12) y de un campo que pertenece a Noemí (4, 3). Generalmente, en la «exposición» se encuentran las formas verbales utilizadas para el «cuadro» y para el «fondo» del relato (sobre todo el imperfecto).

El comienzo de la acción (en inglés: *inciting moment*) es el momento en que aparece por primera vez el problema o el conflicto de

relato. Por otra parte, éste puede aparecer de varias maneras. La esterilidad de Sara (Gn 11, 30) es al mismo tiempo un elemento de la exposición y el dato que recoge el principal problema de todo el ciclo de Abrahán. El conflicto entre José y sus hermanos aparece ya en Gn 37, 4. En otros casos, al comienzo de la acción del relato se encuentra un mandato, como el de Dios a Jonás (Jon 1, 2), como las instrucciones de la misión de Moisés (Ex 3-4) y la vocación de Abrahán (Gn 12, 1-3).

La complicación corresponde a las diversas etapas que conducen a la solución del conflicto o del problema: los diversos intentos de resolver el problema, las etapas de un itinerario, los cambios progresivos, etc. Cada relato supone un «obstáculo» que retrasa la solución y que aparece desde el comienzo del relato. Para subrayar estas diversas etapas, los relatos bíblicos usan muchas veces una «estructura escalonada», elementos x = 1, el último de los cuales contiene la solución. Por ejemplo, Noé manda tres veces un pájaro al final del diluvio y la tercera vez el pájaro no vuelve (Gn 8, 8-12). El ángel de Dios detiene tres veces a Balaán; la tercera vez es cuando se revela al adivino (Nm 22, 21-35). O también, las diez plagas de Egipto, y sólo tras la décima el faraón deja marchar a Israel (Ex 7-12).

En general, el desarrollo del relato o complicación consta de una serie más o menos larga de escenas y episodios. Las narraciones hebreas utilizan diversos medios para señalar estas etapas de la acción: formas verbales, fórmulas, cambio de actores, indicación del tiempo y del lugar, etc.

La resolución o solución puede ser, como hemos visto anteriormente, un cambio de situación (*peripeteia*) o de conocimiento (*anagnorisis*). Después de ese momento, la tensión dramática va cediendo casi por completo y el relato llega rápidamente a su conclusión. Así, la historia de Esaú y de Jacob termina con la escena de reconciliación de Gn 33. A continuación, el relato no contiene más que anécdotas y episodios poco ligados entre sí, y al lector le cuesta trabajo percibir el hilo conductor (Gn 34-35).

2) Otros modelos

Este párrafo intenta presentar sólo algunos conceptos, seleccionando los que son más útiles en el análisis. Por consiguiente, no es exhaustivo, dado que existen muchas maneras de analizar una trama.

Según muchos críticos, el comienzo de un relato contiene un «programa narrativo». Este concepto corresponde sólo en parte al de «comienzo de la acción». De hecho, el «programa narrativo» se aplica sobre todo a los relatos en que el héroe recibe una misión que cumplir. Basta recordar todos los relatos en los cuales Dios confía una misión o da una orden a un personaje. Desde ese momento, la pregunta de los lectores es saber si el héroe será capaz de cumplir su misión o su tarea y cómo lo conseguirá. Esto vale para Abrahán, Moisés, Gedeón, Samuel, Saúl, David, Jonás y otros muchos. En algunos relatos, el programa es un plan o un deseo expresado por uno de los actores principales. Citemos, a título de ejemplo, el deseo expresado por Jacob de regresar a su país (Gn 30, 25), que subyace en todo el relato hasta 33, 18. El relato de la reconciliación de Esaú y Jacob va introducido por el discurso de 32, 5-6, donde Jacob expresa el deseo de recobrar el favor de su hermano. Otros ejemplos: Gn 16, 2; Nm 22, 4-6; Jue 9, 2; 11, 6; 14, 2; 15, 2; 16, 5; 1 Sm 9, 3; Rut 1, 6-7... El estudio del «programa narrativo» es importante porque ofrece criterios seguros para juzgar la cohesión de un relato, su extensión y la función de los diversos elementos respecto a ese programa. Es verdad que en muchos relatos puede modificarse de camino el programa inicial. Así, la búsqueda de las asnas en 1 Sm 9 no es más que el punto de partida de una aventura que tendrá repercusiones inesperadas.

Otro concepto útil es el de «contrato». Los estudiosos de semiótica hablan más bien de «manipulación». El contrato inicial vincula al héroe de un relato con la persona que le confía una misión o un «programa» (el «emisor» de los estudiosos de semiótica) y especifica las condiciones de la empresa. Esto resulta particularmente evidente en los relatos de vocación, como la de Moisés (Ex 3-4) o Gedeón (Jue 6, 11-24). Pero esto vale también para la existencia de Israel en la tierra prometida, cuyas condiciones se enumeran con ocasión de la estipulación de la alianza en Siquén (Jos 24). Gn 24, 1-9 es otro buen ejemplo de contrato, el de Abrahán y el siervo a quien el patriarca manda a buscar una esposa para su hijo Isaac. Véase también el contrato entre YHWH y Satanás a propósito de Job (Job 1, 8-12).

La realización del «programa narrativo» se llama «prestación» (*performance*) y se cierra con un balance, llamado «sanción». La conclusión del relato permite juzgar si el programa se ha realizado

o no, y si se han respetado puntualmente las condiciones. La historia deuteronomista contiene muchos juicios sobre los reyes de Israel y de Judá, que son otras tantas «sanciones» en función del «contrato», cuyas condiciones son las de la alianza y la ley (Dt 26, 17-19: 31, 9-13; Jos 24, 1-28). Así, 2 Re 17, 7-23 «sanciona» toda la historia del reino del Norte en función de este «contrato». Para otras «sanciones», véase Gn 22, 11 (el ángel de YHWH reconoce que Abrahán ha superado la prueba); Gn 38, 26 (Judá «sanciona» a Tamar y se «sanciona» a sí mismo); Nm 20, 12 (YHWH «sanciona» a Moisés y a Aarón); Dt 34, 10-12 (Moisés; «sanción» positiva del narrador); Jos 24, 31(«sanción» positiva a Israel por parte del narrador); Jue 9, 56-57 («sanción» a Elimelec y a los siquemitas); Job 42, 7-8 (YHWH aprueba a Job y desaprueba a sus amigos)... En la historia de José, la sanción aparece de forma sutil, dado que el «programa narrativo» no es nunca explícito y Dios permanece en silencio a lo largo de todo el relato. Es el mismo José el que descubre el sentido de la historia (el «programa»), y el que propone entonces a sus hermanos que vean en la feliz conclusión del relato una «sanción» conforme a dicho programa (Gn 45, 7-8; 50, 20). La sanción puede ser implícita y puede presentar también características diversas según los relatos; por tanto, el análisis debería guardarse de acentuar excesivamente los matices morales y jurídicos del término.

3) Las «escenas típicas»

Este término se deriva de los estudios de la literatura homérica. Se trata de «tipos» o «normas literarias». Todos los que hayan leído Gn 12, 10-20; 20; 26, 1-14, las tres versiones de «la esposa en peligro», reconocerán necesariamente en ellas un mismo esquema. Este esquema contiene un cierto número de elementos, en un cierto orden, que pueden reconocerse en todos los relatos que los utilizan. Sin embargo, todo relato real puede permitirse ciertas variaciones respecto al esquema abstracto: añadiendo o suprimiendo, modificando el orden o introduciendo nuevos elementos. Estas variaciones ponen generalmente de manifiesto la intención del relato.

Citemos a título de ejemplo las principales «escenas típicas» del Antiguo Testamento, además de la escena de la esposa en peligro (cf. *supra*): el encuentro en el pozo (Gn 24; 29, 1-14; Ex 2, 15-21; cf. Jn 4, 1-42); el encuentro con un «ángel» en el desierto (Gn 16, 6-14; 21, 14-19; 1 Re 19, 4-8); el relato de vocación (Ex 3, 1-4, 17;

Jue 6, 11-24; Is 6, 1-11; Jr 1, 4-10); la hospitalidad ofrecida a un ser divino (Gn 18, 1-15; 19, 1-3; Jue 6, 11-24; 13, 2-24); el anuncio de un nacimiento (Gn 16, 7-14; 18, 9-15; Jue 13, 2-24; 1 Sm 1, 1-28; 2 Re 4, 8-17; cf. Is 7, 14-17); los relatos de murmuración en el desierto sin castigo del pueblo (Ex 15, 22-25; 17, 1-7; Nm 20, 1-13); los relatos de murmuración en el desierto con castigo del pueblo (Nm 11, 1-3; 17, 6-15; 21, 4-10; cf. Nm 13, 14); los relatos de milagros realizados con la ayuda de un elemento material (Ex 15, 22-27; 17, 1-7; 2 Re 2, 19-22; 4, 38-41; 6, 1-7); el plebiscito o la entronización de un jefe o de un soberano (Ex 14, 1-31; Jue 3, 7-11; 3, 12-30; 6-8; 1 Sm 7, 2-17; 11, 1-15; 1 Re 3, 16-28); Dios que sanciona la autoridad de su mandatario (Ex 14, 1-31; Nm 17, 16-26; Jos 3-4; 1 Sm 12, 16-18; 1 Re 18, 30-39).

Un texto puede naturalmente combinar varios «esquemas». Finalmente, como regla general, hay que hablar de «escena típica» cuando se dispone de más de dos textos, tanto bíblicos como extrabíblicos.

c) *Los personajes o actores*

1) Observación preliminar

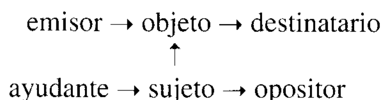
Dado el interés contemporáneo por la psicología y la utilización que se hace de ciertos textos bíblicos por parte de la predicación, existe una fuerte tendencia a «psicologizar» y a «moralizar» cuando se estudian los personajes de los relatos bíblicos. Sin negar la legitimidad de esta empresa, hay que afirmar muy claramente que el objetivo de un análisis narrativo de los personajes no consiste en reconstruir los motivos o los procesos mentales que determinaron sus acciones, ni en pronunciar un juicio moral sobre ellos. El objetivo de la lectura es sobre todo el de fijar las coordenadas de sus papeles dentro de la trama del relato.

2) Clasificaciones

Existen varias maneras de clasificar a los personajes de un relato. Los especialistas de la literatura contemporánea hablan de personajes dinámicos o estáticos, según presenten o no un desarrollo en el curso del relato, de personajes «planos» (estereotipados, *flat character*) si permanecen idénticos a ellos mismos, o «redondos» (complejos, *round character*) si son presa de tendencias contradictorias.

Otros prefieren clasificar a los personajes según su papel en la trama: el protagonista o actor principal, el antagonista o adversario principal, las figuras de contraste que sirven sobre todo para resaltar la personalidad de los otros actores, los agentes o funcionarios que cumplen acciones secundarias, y los comparsas.

Finalmente, según el modelo semiótico, no existen personajes propios y verdaderos, sino funciones o actantes. Este modelo actancial, bastante conocido, comprende seis miembros:



Este modelo tiene la ventaja de ilustrar bastante bien los datos de un relato. Hay que señalar que, en un mismo relato, un mismo personaje puede corresponder a diversas «funciones actanciales». En Gn 24, por ejemplo, Abrahán desea encontrar una mujer para su hijo Isaac. Abrahán es por tanto el «emisor», el que enuncia el programa narrativo. El «objeto» (este término no tiene ninguna connotación peyorativa) es la futura esposa, Rebeca, y el destinatario es Isaac. Abrahán encarga esta misión a su siervo. Éste se convierte entonces en el «sujeto» del relato, aquél que tiene que realizar el programa narrativo. El ayudante, en este caso específico, es nombrado por Abrahán en el curso de la conversación, en la que enuncia las condiciones de la misión: es el ángel enviado por Dios (24, 7). Finalmente, el posible opositor es la mujer escogida o la familia, que pueden rechazar el matrimonio (24, 5.55). Así pues, Rebeca será en este relato «objeto» y posible «opositor» al mismo tiempo.

Para el análisis, es de fundamental importancia averiguar exactamente la función de un personaje dentro de la trama. No es ciertamente difícil darse cuenta de quién es el héroe o protagonista de un relato. Menos fácil resulta definir la función de los personajes subalternos a los que el narrador hace intervenir en determinados momentos, como cuando un jugador de ajedrez juega una pieza u otra para ganar la partida.

Está claro, por ejemplo, que las tres intervenciones de Judá en la historia de José son todas ellas decisivas (Gn 37, 26-27; 43, 8-10; 44, 18-34). Sin esas intervenciones la historia de José habría tomado muy pronto otro derrotero. En cuanto a Rubén, encarna más bien

el «contraste», en el sentido de que sus intervenciones son poco afortunadas y preparan, por antítesis, los «golpes» decisivos de Judá (cf. Gn 37, 21-22.29-30; 42, 22; 42, 37-38).

En la historia de David, el general Joab y el profeta Natán intervienen en momentos críticos. Joab asesina a Abner (2 Sm 3), obtiene el regreso de Absalón (2 Sm 14), decide matar al hijo rebelde contra la voluntad de su padre (2 Sm 18, 14), y luego mueve al rey a que olvide por un momento su dolor (2 Sm 19, 5-9); asesina a Amasá, su rival, jefe de las tropas de Absalón (2 Sm 20). Finalmente, desaconseja al rey que proceda a un censo de la población y la historia demuestra que el general tenía razón (2 Sm 24, 3-4). Joab podría representar la «razón política» de David. El profeta Natán, por su parte, sería más bien su conciencia moral (cf. 2 Sm 7; 12, 1-15), para convertirse, con Betsabé, en su «conciencia política» en 1 Re 1, 22-27. Por lo demás, es en este momento cuando Joab pierde la partida. En realidad, él escoge otro campo y esto le cuesta la vida (1 Re 2, 28-35). En términos narrativos, se da aquí una sustitución de papeles: Natán y Betsabé sustituyen a Joab en un momento clave del relato.

En el análisis de los recorridos narrativos es donde aparece con mayor claridad el papel de los diversos actores. La línea de un relato puede tomar una dirección inesperada, la acción puede bloquearse o ir madurando lentamente un cambio.

En la historia de los orígenes y en el ciclo de Abrahán, el «emisor», Dios, interviene con frecuencia para dirigir la acción, reconducirla a su curso inicial o imprimirle un nuevo curso. Lo mismo ocurre en muchos relatos del éxodo o de la permanencia en el desierto. En la historia de Jacob y de Esaú, los actores gozan de mayor libertad. En Gn 27, por ejemplo, es Rebeca la que imprime a la trama una dirección definitiva. En la historia de José, todo depende en realidad de los actores humanos. Los jueces, en el libro homónimo, son «sujetos» (protagonistas) escogidos generalmente por el «emisor», Dios, para desbloquear situaciones sin salida. Con David, los actores humanos vuelven a tomar muchas veces las riendas de la acción. En el libro de Rut, Noemí juega el papel de «emisor», mientras que en el libro de Ester es Mardoqueo el que cumple esta función. En conclusión, es importante darse cuenta del papel que representa cada personaje en la trama y cómo puede influir en su curso.

3) La descripción de los personajes

Una vez más, la finalidad de este párrafo no es mostrar cómo es posible analizar el «carácter» de un personaje, sino más bien indicar cómo su carácter determina los recorridos narrativos del relato. Los relatos bíblicos conocen diversos modos de describir el carácter de los personajes y sus vínculos con la acción del relato. Señalemos las principales posibilidades: el nombre del personaje, su descripción al principio o durante el relato, el uso del «monólogo interior», el diálogo, la irrupción de lo divino a través de visiones, sueños u oráculos, o bien el recurso a textos líricos (poesías y salmos). En general, estos momentos de la narración no tienen como objetivo principal dar a conocer la vida interior del personaje, sino mostrar más bien los motivos de su acción.

d) *Narrador, narración y lector*

La estructura presente en toda comunicación lingüística, y por tanto en todo relato, comprende tres polos principales: el «emisor», el «mensaje» y el «receptor». Cada uno de estos polos encierra diversos matices, que deben ser considerados atentamente en el análisis. Señalemos cuanto antes que aquí se establece la relación entre el mundo del relato y el mundo de la experiencia, entre el mundo representado y el mundo real, como veremos a continuación.

En el esquema clásico propuesto por los críticos literarios, la estructura de la comunicación de un relato es la siguiente:

autor real // autor implícito → narrador → narración → narratario → lector implícito // lector real

El autor real y el lector real (todo el que de hecho lee el relato) son externos al relato. Se les llama por tanto «extradiegéticos». Todos los demás son internos al relato o «intradiegéticos».

El autor implícito es la imagen del autor reflejada a través del relato, es decir, el personaje del autor, sus preocupaciones, sus opciones de valores, sus opciones existenciales, tal como se derivan del texto y no, por ejemplo, de su biografía. Por lo que se refiere a los escritos bíblicos, no conocemos en la mayor parte de los casos más que al autor implícito. En efecto, los textos son la única fuente de información que poseemos y, en el caso de los libros históricos (Gn - 2 Re), los autores son anónimos.

Se llama narrador a la «voz» que narra el relato. En la mayor parte de los casos, como en la Biblia, la distinción entre «narrador» y «autor implícito» no tiene ninguna importancia, razón por la que los exegetas hablan en general de «narrador». Esta distinción sólo tiene utilidad en ciertos casos particulares, por ejemplo cuando un autor pone en escena a un personaje del que se habla, pero que el autor desaprueba. En este caso, el mundo del narrador no coincide con el mundo del autor implícito y la finalidad de la lectura es la de medir esta distancia. La voz del narrador se advierte de manera particular en las «intrusiones», las observaciones que interrumpen el relato y que se dirigen expresamente al lector. El narrador es siempre el responsable de la distribución de los diálogos y a él le corresponden todos los «él dijo, ella dijo, ellos/ellas dijeron» de los relatos bíblicos.

El «narratario» es el destinatario del relato. En la mayor parte de los casos, este narratario no aparece en el relato y, en consecuencia, no se distingue del «lector implícito».

El «lector implícito», por su parte, es el destinatario ideal del relato, el «lector virtual», «potencial», capaz de descifrar y comprender el mensaje que le envía el autor implícito. Todo relato supone al mismo tiempo a este lector y lo «construye» poco a poco, a través de la respuesta o las respuestas que le invita a dar a lo largo de la lectura.

Esta estructura de la comunicación narrativa es más evidente cuando aparece un relato dentro de otro más amplio. Así, cuando Natán cuenta la parábola del pobre y del rico a David (2 Sm 12, 1-15), Natán es el narrador de la parábola y David su narratario. El autor implícito es aquel que pone en escena todo el episodio y el que desea «formar» a su lector virtual –un miembro del pueblo de Israel–, sugiriéndole una interpretación moral de esta parte de la historia de David. El autor real es el que redactó el relato y los lectores son los que de hecho lo leen. Es importante distinguir bien entre «lector implícito» y «lector real». Es raro que un relato se dirija expresamente al lector real; por eso, cuando el análisis habla de «lector», tiene de ordinario en la mente al auditorio de los relatos y no directamente al lector de hoy. Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, se trata por tanto de un miembro ideal del pueblo de Israel, que conoce el hebreo y que intenta definir su propia identidad y la identidad colectiva del pueblo a partir de las experiencias del pasado.

Por otra parte, es necesario distinguir a veces entre el «lector virtual» o «implícito» y los personajes –intradiegéticos– que pueden representarlo en el relato. En los relatos de la permanencia de Israel en el desierto, por ejemplo, es bastante evidente que se invita al lector virtual a tomar una cierta distancia de sus antepasados rebeldes. Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para la mayor parte de los discursos del Deuteronomio. Moisés se dirige a los miembros del pueblo de Israel que llegaron a las llanuras de Moab. Indirectamente, el autor del libro del Deuteronomio hace reflexionar a sus «lectores virtuales», pertenecientes a las generaciones posteriores de Israel, sobre aquellos discursos de Moisés. En el Nuevo Testamento, está claro que el lector eventual del evangelio de Marcos no está llamado a identificarse en todo con los discípulos, especialmente cuando éstos se muestran incapaces de comprender el mensaje de su Maestro.

Mientras busca definir con mayor precisión los contornos del autor implícito y del lector implícito, el análisis narrativo no puede menos de arrostrar algunos problemas de crítica histórica. Las dos instancias narrativas llevan en realidad el sello de su ambiente histórico. Así también, cada uno de los relatos define sus propias relaciones con el mundo real a través de las normas literarias que sigue. También en este caso es por tanto necesario situar el mundo del texto en relación con su «referente», el mundo histórico y real, el mundo de la experiencia al que remite a través de los códigos que emplea. Un relato no es necesariamente el puro reflejo de una experiencia. Ofrece una interpretación de ella. Muchos relatos bíblicos intentan no sólo informar, sino también formar; un relato se arraiga efectivamente en un mundo determinado y quiere transformar un mundo determinado. Esta interacción es, en definitiva, el verdadero objeto del análisis narrativo. Por otra parte, es igualmente cierto que las divergencias, las tensiones, los duplicados y las repeticiones de un relato obligan a descubrir en él una pluralidad de «voces» y, en un último análisis, una pluralidad de autores.

e) *Punto de vista*

Esta noción es ciertamente una de las más sutiles del análisis narrativo. Ha sido objeto de muchas discusiones entre los especialistas. Pero, en el terreno bíblico, es mejor limitarse a una teoría sen-

cilla, que por lo demás se deriva de la estructura de la comunicación que trazábamos en el párrafo anterior.

Lo mismo que en esta estructura de comunicación hay tres polos principales, también hay tres «modos» principales de contar. El «punto de vista» o la «focalización» de un relato es, en realidad, un problema de «percepción». La pregunta que se plantea entonces es: ¿quién percibe lo que se cuenta? En terminología cinematográfica, el problema sería saber dónde se encontraba la cámara cuando se filmaban las diversas escenas que se desarrollan en la pantalla.

Como dijimos anteriormente, hay tres «puntos de vista» o tres «perspectivas»: la del autor/narrador, la del relato o la de los personajes del relato, y la del lector. Traduciendo todo esto en términos de percepción o de conocimiento, el narrador puede contar desde su perspectiva y ofrecer al lector todas las informaciones de que dispone; puede contentarse con describir lo que perciben uno o más personajes del relato; o puede finalmente limitar la percepción a la de un observador externo.

En el primer caso, el punto de vista es el del «narrador omnisciente». Tenemos semejante «perspectiva», por ejemplo, en los relatos de la creación, dado que el narrador quiere describir en ellos sucesos que precedieron a la aparición del primer hombre y que por tanto no pudo presenciar ningún testigo. Podríamos llamarla «perspectiva total», desde el momento en que nada escapa –idealmente– a la percepción del narrador, y la información del lector alcanza entonces su grado más alto.

Cuando el narrador limita la percepción a la de los personajes, la «perspectiva» se llama «interna» (interior a la de los personajes en cuestión). En este caso el lector ve, escucha, percibe y comprende lo que ven, escuchan, perciben y comprenden uno o varios personajes. El lector no consigue saber nada más que lo que sabe y dice un determinado personaje.

Finalmente, la perspectiva puede ser «externa». En este caso el narrador no entra nunca en el mundo interior de sus personajes, no revela nada del mismo y el lector se encuentra en la posición de un observador externo.

En el primer caso el lector sabe más que los personajes; en el segundo, sabe lo mismo que el personaje (al menos lo mismo que el personaje que sirve de «focalizador»); y en el tercero, sabe menos que él.

En los relatos bíblicos, estas nociones se aplican no tanto a los episodios largos cuanto más bien a los fragmentos de un relato. En muchos relatos, la perspectiva es la de un observador externo (perspectiva externa o punto de vista del lector). Pero de vez en cuando el narrador ensancha la perspectiva e informa al lector desde su punto de vista de narrador omnisciente. O bien escoge, para un preciso momento, adoptar el «punto de vista» o la «perspectiva interna» de un actor del relato.

Por ejemplo, en el relato de la rebelión de Absalón, la mayor parte de los sucesos se cuentan según una perspectiva objetiva, externa. El lector «asiste» a todos los sucesos, sin poder echar nunca una mirada para ver lo que pasa entre bastidores. Sin embargo, de vez en cuando el narrador informa al lector de una serie de cosas que habían permanecido por mucho tiempo en secreto («perspectiva total» o «punto de vista del narrador omnisciente»). En 2 Sm 13, 22 tenemos un primer ejemplo de esto: «Absalón no volvió a hablar a Amnón, ni bien ni mal, pues Absalón odiaba a Amnón por haber violado a su hermana Tamar». La explicación: «pues Absalón odiaba a Amnón» es del narrador. Para un observador, esta explicación es una de tantas posibles: Absalón podía estar postrado de dolor, podía sentir vergüenza, etc. Pero la afirmación del narrador se confirmará más tarde, dado que Absalón asesinó a Amnón (2 Sm 13, 23-33). La voz del narrador vuelve a hacerse oír cuando interrumpe el relato para describir a Absalón (2 Sm 14, 25-27). Durante la escena de las deliberaciones entre Absalón, Ajitófel y Jusay (2 Sm 16, 15-23), el narrador interviene dos veces. La primera vez explica por qué eran tan apreciados los consejos de Ajitófel: «En aquellos días el consejo que daba Ajitófel era considerado como un oráculo del mismo Dios, tanto cuando aconsejaba a David, como cuando aconsejaba a Absalón» (2 Sm 16, 22). ¿Por qué ensanchar la perspectiva y dar esta información? Probablemente porque el lector tiene necesidad de un guía para interpretar la situación. Tiene que comprender que Ajitófel es un hombre peligroso, algo que no se deduce inmediatamente del contexto; Ajitófel, en realidad, apenas se ha asomado a la escena y el lector no ha visto todavía la obra. En este caso, la intervención del narrador es el medio más económico de situar al personaje y su influencia. Además, él no ha dado más que un consejo a Absalón: que se acueste con las concubinas de su padre (2 Sm 16, 21). El motivo por el cual Absalón sigue este consejo no es necesariamen-

te, para el lector, el prestigio de Ajitófel. Por tanto, el narrador aclara las cosas. La segunda vez, el narrador dice: «El Señor había desbaratado el consejo hábil de Ajitófel para hacer caer la desgracia sobre Absalón» (2 Sm 17, 14). Esta «percepción» de los hechos no puede venir ni de un personaje ni de un observador. Tan sólo el narrador, que conoce el fin trágico de la historia, puede pronunciar estas palabras desde su punto de vista «omnisciente», capaz de penetrar incluso en las intenciones de Dios.

En estos mismos capítulos tenemos un ejemplo ocasional en donde el lector sabe menos del asunto que los personajes («perspectiva externa»). Esta vez el narrador opta por esconder una información a sus lectores para hacer que crezca la tensión dramática del relato. En el c. 14, cuando Joab concibe una estratagema para hacer que vuelva Absalón, hace venir a una mujer de Tecoa y le da ciertas instrucciones. Pero en el diálogo el narrador refiere de este modo las palabras del general: «Te presentas al rey y le dices esto» (2 Sm 14, 3). En vez de dar el contenido del mensaje, el narrador lo resume diciendo: «Y le sugirió lo que ella tenía que decir». Hoy diríamos: le susurró al oído lo que tenía que decir. Aquí el lector es un observador externo que descubrirá la astucia sólo cuando oiga a la mujer hablando con el rey David.

En el mismo relato tenemos un ejemplo de «perspectiva interna», en 2 Sm 18, 24. Tras la derrota, David se encuentra en la entrada de la ciudad y el centinela en la torre, esperando a que llegue un mensajero. El v. 24 describe así la llegada de Ajimás, hijo de Sadoc: «El centinela, que estaba en la terraza que hay en la entrada, por encima de la muralla, miró, y he aquí que un hombre venía corriendo solo». ¿Quién ve al hombre que corre solo? Ciertamente, el centinela. Pero el texto no dice: «vio a un hombre que corría solo». Se trataría entonces de una percepción del narrador. Aquí es este último el que elige ver y hacer ver la llegada del mensajero con los ojos del centinela, la primera persona que lo vio. En este caso el hebreo utiliza la partícula «y he aquí» (*w^{e}hinnēh*).

Este paso de la perspectiva neutra o total del narrador a la perspectiva interna de un personaje aparece muy claramente en dos relatos de teofanía, Gn 18 y Ex 3. En el primero, el narrador informa inmediatamente a su lector del contenido del relato que viene a continuación, con una especie de «resumen proléptico»: «El Señor se le apareció a Abrahán junto al encinar de Mambré (Gn 18, 1a). Desde

el principio el lector sabe que es YHWH el que se presenta en persona a Abrahán. El versículo siguiente pasa a la perspectiva de Abrahán: «Alzó los ojos y vio tres hombres que estaban de pie delante de él». Para el narrador, es YHWH el que se le aparece, pero en la perspectiva de Abrahán se trata de tres hombres. En la escena de la zarza ardiendo, la estrategia narrativa es idéntica. Para el narrador y el lector, es el ángel del Señor el que se aparece a Moisés «como una llama que ardía en medio de una zarza» (Ex 3, 2a). Moisés, por su parte, al principio no ve más que una llama: «vio que la zarza estaba ardiendo, pero no se consumía» (3, 2b). El cambio de perspectiva es frecuente sobre todo en los relatos de visiones y de sueños.

4. *Conclusión*

Todo método tiene sus puntos fuertes y sus puntos débiles. El método narrativo tiene ciertamente una ventaja: la de aplicar a las narraciones bíblicas un método adaptado a su propio objeto, desde el momento en que analiza los relatos como relatos y no sólo, por ejemplo, como posibles documentos históricos. Por otra parte, un método es verdaderamente riguroso cuando sabe fijar sus propios límites y no pretende ir más allá de ellos. El análisis narrativo tiene, como primera finalidad, la de penetrar en el mundo del relato. Sus instrumentos son menos adecuados para el análisis de las relaciones entre el relato y el mundo de la experiencia. En este terreno, son más adecuados los métodos más clásicos de la exégesis histórico-crítica. Esperamos, al menos, que la mirada sobre el método que hemos presentado en este capítulo haya permitido ver cómo estos diversos modos de practicar la exégesis se completan mutuamente y no tienen por qué excluirse entre sí. Como un buen artesano, el exegeta no escoge primero los instrumentos y luego el objeto que ha de fabricar; inspecciona despacio el material que tiene entre manos y sólo más tarde escoge los instrumentos más oportunos para el trabajo que ha de realizar.

Bibliografía para profundizar en el tema

a) *Presentación del método y reflexiones metodológicas*

J.-N. Aletti, *L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte*: Riv Bibl 39 (1991) 257-276; P. Pifani, *La Bibbia come letteratura*: Asprenas 40 (1993) 245-252; G. Ravasi, *Per un'estetica biblica*: RassT 30 (1989) 36-51; Id., *Esegesi «estetica» della Bibbia*: RivCl 69 (1988) 655-666; J. L. Ska, *La «nouvelle critique» et l'exégèse anglo-saxonne*: RSR 80 (1992) 29-53.

b) *Introducciones generales*

M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (GBS, New Testament Series), Minneapolis 1990-London 1993; J. L. Ska, *«Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13), Roma 1990.

c) *Teoría y análisis de los textos*

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOTS 70; Bible and Literature Series 17), Sheffield 1989; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series 9), Sheffield 1983; J. Licht, *Storytelling in the Bible*, Jerusalem 1978; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Studies), Bloomington 1985.

d) *Gramática hebrea de la narración*

R. E. Longacre, *A Spectrum and Profile Approach to Discourse Analysis*: Text 1 (1981) 337-359; Id., *Joseph. A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Text-linguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*, Winona Lake 1989; Id., *Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement*, en W. R. Bodine (ed.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake 1992, 177-189; A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBF Analecta 23), Jerusalem 1986; Id., *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica* (SBF Analecta 31), Jerusalem 1991.

6

Ana-cronía y sincronía. Hermenéutica y pragmática

Horacio Simian-Yofre

A diferencia de los capítulos precedentes, donde nos movíamos en un terreno de seguridades adquiridas en decenios de discusión, aunque no se hubieran resuelto todos los problemas, entramos ahora en las dunas que cambian de configuración a cada nuevo golpe de viento [1].

Tomamos aquí la palabra «hermenéutica» en el sentido descriptivo que ha adquirido estos últimos años en la discusión sobre la interpretación de la Escritura. Quiere indicar una interpretación que vincula el sentido histórico del texto con su significación para el lector actual en cada momento de la historia del texto. A esta correlación entre significado y significación corresponde la de explicación e interpretación, la de *Deutung und Bedeutung*, y la categoría de «lectura contextualizada» [2].

En este capítulo reflexionaremos sobre tres ámbitos importantes de problemas relativos a la lectura hermenéutica. El primero se refiere al sujeto de la lectura de la Escritura, el segundo a la posibilidad y justificación de una lectura hermenéutica, y el tercero a la estrategia concreta que supone esta lectura.

1. Este capítulo recoge y reorganiza ideas y formulaciones que presenté en mis artículos *Pragmalingüística: Comunicación y exégesis*: RBíbArg 50 (1988) 75-95, y *Epistemología y hermenéutica de la liberación*, en J. R. Ayaso Martínez (ed.), *Biblia y culturas II. IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano)*, Valencia-Granada 1993, 421-437.

Agradecemos a los editores de ambas publicaciones su gentileza por el permiso que nos han concedido de volver a utilizar ese material.

2. Sobre las implicaciones filosóficas de la problemática en el siglo XX, cf. últimamente G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1991, en particular la tercera parte, pp. 121-189 (versión cast.: *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, [illegible]-159).

Debido a las circunstancias del origen de estas reflexiones, éstas manifiestan una preocupación particular por la hermenéutica de la teología de la liberación, a la que se refieren algunos ejemplos. Pero se aplican también al problema de la lectura hermenéutica en cuanto tal.

1. *El sujeto natural de la lectura de la Escritura*

a) *El problema*

¿Quién es el legítimo sujeto de la lectura de la Escritura y, en correspondencia con esta pregunta, quién es su destinatario? ¿Es su sujeto el teólogo biblista, que sabe más y lee la Biblia para el pueblo, o es más bien el «pueblo», la comunidad creyente, que a pesar de sus limitaciones culturales lee la Biblia para sí mismo e inaugura de este modo una nueva forma de lectura? ¿Tenían necesidad los oyentes de los relatos patriarcales o los que escuchaban las enseñanzas de los profetas y de Jesús de un exegeta que les interpretase las palabras que se les proponían?

Desde la tragedia griega hasta la oratoria latina y las homilías de los Padres de la Iglesia, desde los grandes textos dramáticos ingleses, franceses o españoles, hasta las novelas contemporáneas y los discursos políticos, todo texto, por su propia naturaleza comunicativa, exige en principio ser interpretado, no por un intermediario, sino por su destinatario final.

Solamente las dificultades técnicas (lenguas muertas, evolución de la cultura, estado de los manuscritos) pueden exigir y justificar la ayuda de un mediador. Pero fuera de estos casos, sigue siendo válido el principio fundamental de que el destinatario final es el intérprete legítimo de un texto.

La gran masa puede ser el destinatario final de textos orales; grupos particulares de nivel cultural medio pueden ser los destinatarios de ciertos textos concebidos como escritos; y también un grupo más particular (juristas, cronistas, teólogos) puede ser el destinatario de textos más o menos técnicos. En todo caso, los destinatarios de los textos bíblicos no fueron, ciertamente, los especialistas de la religión o de la sagrada Escritura.

Como ocurre con los conceptos fundamentales, no parece que pueda encontrarse un argumento decisivo para establecer si el pue-

blo es solamente destinatario pasivo o también sujeto activo de la lectura de la Escritura.

Las afirmaciones de la misma Escritura sobre la presencia del Espíritu en el pueblo y en la comunidad cristiana favorecen la tesis de la comunidad intérprete. Ni siquiera la doctrina tradicional sobre el Magisterio de la Iglesia puede responder a esta pregunta. La relación entre el «maestro» de la Escritura y el pueblo se plantea antes de llegar al caso excepcional en que la autoridad última del Magisterio sea llamada a resolver una cuestión de interpretación.

Cuando no hay argumentos, parece ser que ha llegado el tiempo de los testimonios. En diversos ambientes, y muy intensamente en América latina, se han hecho grandes esfuerzos por volver a una lectura popular –del pueblo en primera persona– de la Biblia.

Esta interpretación de la Escritura, que parte del pueblo y se dirige al pueblo, fundamenta su propia exégesis sobre la autoridad de «don Pepito» o de «doña Asunta», campesinos desconocidos que apenas saben leer y escribir y que, en todo caso, no utilizan este conocimiento para interpretar la Escritura, sino que reaccionan con sentido cristiano ante un texto. La persona que coordina el grupo de lectura se limita a purificar la sintaxis y el vocabulario y a eliminar las repeticiones. De ahí surge una interpretación de la Escritura, que no es la del catequista, sino la del pueblo de Dios [3].

Este modo de leer la Escritura pone de relieve un problema de la filosofía moderna que la hermenéutica bíblica ha olvidado muchas veces: el consenso como criterio de verdad.

En la formulación radical de Jürgen Habermas, si una proposición puede considerarse como verdadera cuando el predicado conviene al objeto, «entonces y solamente entonces se puede atribuir un predicado a un objeto, cuando cualquier otra persona que se pusiera en comunicación conmigo atribuyese el mismo predicado a ese objeto» [4].

3. Resulta especialmente instructiva la experiencia de Carlos Mesters, biblista carmelita holandés, que lleva años residiendo en Brasil, con una preparación técnica en sagrada Escritura. Tomo su modelo como punto de partida de esta reflexión. Cf. sus libros *La misión del pueblo que sufre. Los cánticos del siervo de Dios en el libro del profeta Isaías*, Madrid [3]1993; *Por trás das palavras. Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Biblia*, Petrópolis [3]1977. Este mismo estilo exegético se encuentra también en otros muchos autores de la hermenéutica popular. Cf. N. Vélez, *A leitura bíblica nas Comunidades Eclesiais de Base*: RIBLA 1 (1988) 26-43.

4. Cf. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, 136 (versión cast.: *Teoría de la acción comuni-*

Como teoría general de la verdad, esta formulación ha recibido numerosas críticas y debería ser precisada de varias maneras, como lo hizo sucesivamente el mismo Habermas. Pero ofrece sin duda un elemento importante para la reflexión hermenéutica, bíblica y general.

Cuando un grupo de personas sufre intensamente una situación de injusticia y opresión, de manera que ese grupo, y solamente él, puede entrar en comunicación en este sentido, y cuando atribuye el mismo predicado al mismo objeto, es decir, cuando interpreta de modo común esa situación, parece que se cumple entonces el postulado de Habermas. Si además la situación se interpreta a partir de un texto bíblico, entonces podrá decirse que también es legítima la interpretación bíblica.

Al contrario, es lógico y obvio, sin que se debilite en lo más mínimo la legitimidad de la interpretación precedente, que una persona fuera de ese grupo, no tocada por la situación, la interprete de una manera distinta. Las personas «decentes» de todos los tiempos han pensado –como los amigos de Job– que el desgraciado es un pecador, que el pobre recibe el castigo de su pereza, que los extranjeros no progresan porque no se empeñan en su tarea.

Cuando se trata de interpretar un texto en relación con una situación concreta, y no solamente de explicar algo en abstracto, parece que puede aplicarse el consenso como criterio operativo de verdad sobre la interpretación justa del mismo. Hablar de «criterio operativo» significa reconocer la validez de ese contexto dentro de determinados límites de espacio y de tiempo. Por la misma razón, este criterio operativo del consenso tendrá que someterse constantemente a verificación, para evitar que se convierta también él en una proposición teórica, sin valor alguno para arrostrar la situación concreta.

En este contexto se puede comprender cómo es justo que un grupo encuentre en los acontecimientos del éxodo de los hebreos de Egipto una parábola de su propia situación, y que relea ese texto desde este punto de vista.

El criterio del consenso que hemos mencionado encuentra un importante fundamento teológico cuando se piensa en la importancia de la tradición en la comunidad cristiana como criterio de verdad.

cativa: complementos y estudios previos, Madrid 1989). Para una introducción a la discusión del consenso como criterio de verdad, cf. E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg/Br.-Basel-Wien 1992, en particular 30-36, 110-120, con ulterior bibliografía.

Pensamos aquí en el momento del origen de un aspecto particular de esta tradición, cuando se revela como un proceso vivo y como un impulso para elaborar nuevas interpretaciones o formas de vida que, progresivamente y a través de varias tentativas, alcanzan su forma debida y pueden eventualmente completar y corregir las formas e interpretaciones precedentes.

De manera semejante, una interpretación consensuada de la Escritura podrá revelarse, por medio de sucesivas purificaciones, y en un proceso de asunción cada vez más universal dentro de la Iglesia, como parte de su permanente tradición. O, por el contrario, podrá tener solamente un valor limitado a un momento o a un grupo concreto.

b) *El pueblo pobre como intérprete de la Escritura*

Puesto que los pobres (en el sentido económico de la palabra) constituyen la inmensa mayoría de la población del planeta Tierra y, por lo que podemos prever, seguirá dándose esta situación durante muchos siglos, hablar de «pueblo» como sujeto de lectura de la Escritura nos obliga a considerar al «pobre» de hecho y en concreto (aunque no exclusivamente) como ese sujeto.

La falta de esta reflexión nos haría caer de nuevo en el «elitismo» de una interpretación elaborada en los centros de la cultura rica, y ofrecida –en el mejor de los casos– o impuesta –en el peor de los casos– al indefenso pueblo de Dios.

Las connotaciones de la pobreza no son las mismas en cada país o continente. En países como el Chad o Bangladesh parece estar marcada por la radical dureza de las condiciones de vida (tierra desértica o inundaciones periódicas); en la India y hasta hace poco tiempo en la China, parecía ligada a un crecimiento incontrolado e imprevisible de la población. En estos casos la pobreza no caracteriza antropológicamente de manera decisiva la relación de estos pueblos con otros.

En el África negra la pobreza no parece que sea el resultado directo de la explotación de esos países por parte de otros, sino la consecuencia de una situación de inferioridad racial a la que el mundo islámico y el mundo blanco han condenado al pueblo africano, primero con la esclavitud y luego con un desprecio poco disimulado. Por tanto, es lógico que una lectura africana de la Escritura se interese más por el problema de las relaciones entre los pueblos que por la pobreza, una de sus consecuencias.

En el contexto latinoamericano se ve la pobreza como el resultado injusto de una opresión que se desarrolló en un proceso muy complejo, que va desde el probable influjo de la colonización inicial hasta la historia moderna, en la que los intereses internacionales se entrecruzan con los de grupos locales privilegiados[5].

La pobreza en América latina se presenta así, más que en otros continentes, no como el resultado de dificultades naturales o técnicas que haya que superar, y por tanto como una etapa necesaria en el proceso de crecimiento, sino como el resultado del egoísmo de grupos y de personas, como efecto de la voluntad de poder y de conquista por parte de naciones extranjeras, como manifestación de un desorden estructural de la sociedad y, finalmente, para los creyentes, como una concreción del pecado[6].

Puesto que la pobreza se convierte así en lugar de encuentro del bien y del mal, se manifiesta al mismo tiempo, para el creyente que reflexiona a partir de la fe, como lugar de la cercanía de Dios.

En tales circunstancias, incluso la pobreza concreta, fea y sucia, tal como se la puede encontrar cada día en tantos lugares urbanos o campesinos, esa pobreza aceptada –aunque no tematizada– regularmente con paciencia, muchas veces con verdadero gozo, hace descubrir y vivir intensamente valores evangélicos (confianza en el amor paternal de Dios, aceptación de sus caminos, descubrimiento del sentido del dolor, comprensión con los demás, generosidad, paciencia y creatividad ante situaciones que no pueden modificarse actualmente, alegría de vivir, aprecio de las pequeñas satisfacciones que la vida puede ofrecer), valores que con dificultad se encuentran en las sociedades desarrolladas, ricas hasta la saciedad, pero aburridas hasta la neurosis.

Ante esta constatación hay que preguntarse seriamente si la opinión de los que ven en la pobreza un momento de tránsito de la humanidad, incompatible con la riqueza y plenitud de Dios –que se toma como *analogatum princeps* – puede mantenerse todavía[7]. No es la escasez de bienes materiales, ni la renuncia necesaria o voluntaria a los mismos, lo que de verdad es incompatible con la riqueza de

5. Véase la polémica y apasionada introducción al tema, con abundante bibliografía, de E. Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, que ha tenido múltiples ediciones desde 1971.

6. Cf. L. Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander 1986; J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984.

7. Cf. N. F. Lohfink, *Option for the Poor. A Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Berkeley, CA 1987.

Dios, sino solamente una pobreza que es expresión de la injusticia, una miseria que degrada a la humanidad, la mayor riqueza de Dios.

Por tanto, parece ser una tarea imprescindible de una reflexión hermenéutica que quiera ser válida para la mayor parte de las personas, crear una metodología de lectura bíblica capaz de encontrar en la Escritura no solamente la inspiración para una acción política liberadora, cuando fuera necesario. También, más allá de esta finalidad, limitada teóricamente a un periodo de transición, le compete establecer la pobreza como clave definitiva de lectura: una pobreza comprendida como don de Dios, cultivada voluntariamente y no producto de la opresión, opuesta al consumismo, punto de partida de una libertad interior, de deseos de compartir los bienes de la tierra, de respeto por el universo.

2. *Justificación de una lectura hermenéutica*

a) *Características de una lectura contextualizada*

En un artículo que ha sido como la *carta magna* de una lectura contextualizada de la Biblia en América latina[8], C. Mesters presenta los rasgos fundamentales de la concepción y realización de una hermenéutica bíblica.

El proceso de lectura que describe podría organizarse en torno a tres puntos:

a) La lectura de la Biblia es realizada por una comunidad orante y militante;
b) por tanto, no desde un lugar social o culturalmente neutro, sino comprometido;
c) no busca la comprensión de una historia pasada, o la de un sentido en sí, sino la de una historia que refleja la actual y, por tanto, la de un sentido «para nosotros».

Sobre la comunidad como sujeto de lectura hablamos ya en el punto 1. Hay que añadir, además, que esta comunidad («el pueblo pobre»), sujeto de la lectura e interpretación de la Escritura, se con-

8. C. Mesters, *Come se faz teologia bíblica hoje no Brasil*: Estudos Biblicos 1 (1984) 7-19.

cibe aquí como militante y, por tanto, consciente de sus problemas y comprometida a encontrar una solución para ellos; y como creyente, en donde la plegaria es manifestación de la fe, a partir de la cual se buscan las soluciones.

La segunda característica de esta lectura está implícita en la primera. Si la comunidad que lee la Biblia es militante, esto significa que tiene una visión de su situación y una voluntad de encontrarle una solución a partir de su fe. Como toda hermenéutica, la hermenéutica bíblica latinoamericana insiste en la imposibilidad de una exégesis neutra de la Biblia. La aparente exégesis científica, neutra y objetiva, no sería más que una lectura a partir de una situación de satisfacción económica y de conformismo político y social, que permite sustituir la necesidad de encontrar un mensaje «para mí» por un «juego de canicas de cristal», pasatiempo elegante que ni hace daño ni ayuda para nada.

La tercera característica sigue a la segunda. Es imposible tener conciencia de una situación de lectura comprometida sin sentir la necesidad de buscar una «palabra para mí». Toda palabra que no pueda ser referida a aquella situación será ignorada como alienante y buena sólo para distraer[9].

La actitud que aconsejaban tradicionalmente la «dirección espiritual» privada, las homilías y ciertos documentos eclesiásticos, dirigida a encontrar en la Biblia una interpelación personal, no resulta problemática cuando se limita a los problemas «personales» y «espirituales». Pero se hace sospechosa cuando se afirma que la Biblia puede hablar a la comunidad sobre sus problemas políticos y sociales que, por otra parte, están ligados en todo caso a los problemas «espirituales».

b) *Relaciones entre la hermenéutica y los métodos histórico-críticos*

Tanto la lectura contextualizada como la exégesis histórico-crítica rechazan, con buen sentido, una interpretación puramente formal. estilística o estructuralista, que no consigue abandonar el claustro textual para volver al mundo. Las dos reconocen que un texto está

9. En un discurso a los biblistas italianos, Pablo VI insistía en la responsabilidad que tiene la interpretación bíblica de no detenerse hasta haber mostrado el significado de la Escritura para el momento salvífico presente, es decir, su aplicación a las circunstancias actuales de la Iglesia y del mundo (Associazione Biblica Italiana, *Esegesi ed Ermeneutica*, Brescia 1972, 11).

ligado a una historia y la refleja. Pero difieren cuando intentan determinar a qué historia está ligado el texto: ¿solamente a la historia contemporánea a la producción del texto, o también a la historia actual de cada receptor del texto?

Las dos intentan evitar un divorcio completo. La exégesis histórico-crítica constata que ha perdido a sus fieles, en el nuevo y en el viejo mundo, que es vilipendiada no sólo como inútil, sino también como confusa y caprichosa, por los de derechas y los de izquierdas, por una buena parte de la exégesis técnica y por casi todas las lecturas comprometidas, debido a la multiplicidad de opiniones inconclusas sobre los mismos temas.

Por su parte, las lecturas contextualizadas no quieren ganarse el epíteto de ignorantes, ni el de enemigas de los centros del poder exegético, controlados habitualmente por los que poseen más medios económicos, y conceden entonces, por opción o porque no tienen más remedio, que «no se puede prescindir del sentido literal o del trabajo exegético para 'controlar' el sentido espiritual» y que «el sentido espiritual debe ser siempre el sentido del texto». El exegeta profesional es llamado «guardián» del «sentido textual e histórico del texto» y se reconoce que «la investigación exegética europea» ayuda a «iluminar el texto y a profundizar en el trabajo interpretativo» [10].

Pero concretamente resulta difícil encontrar un estudio bíblico, por una parte o por otra, en donde la exégesis y la hermenéutica se integren armoniosamente.

c) *Las premisas de una lectura hermenéutica*

1) Relación entre verdad y lenguaje

Una lectura hermenéutica legítima deberá también tener en cuenta este problema epistemológico que a menudo descuidan los biblistas, pero que recoge la vieja tesis escolástica del juicio como sede de la verdad.

10. Sobre estas afirmaciones repetidas con énfasis, cf. P. Richard, *Leitura popular da Bíblia na América Latina*: RIBLA 1 (1988) 15-23; N. Vélez, *A leitura bíblica nas Comunidades Eclesiais de Base*, 28. Sobre la relación de los métodos histórico-críticos con la hermenéutica, cf. también J. S. Croatto, *L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques*, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983*, Leiden 1985, 73, así como mis observaciones críticas en el artículo citado *Pragmalingüística*.

La variedad de los modos de lenguaje implica una variedad formal de la verdad, que no se deja reducir a un denominador común, en donde se incluirían, como en una síntesis, todas las variantes.

Hay una *verdad de correspondencia*, «indicativa» o «tautológica», que consiste en señalar la presencia de un objeto o en asignarle un nombre. Esta verdad se expresa en un juicio existencial y reside en el lenguaje, en cuanto supone un lenguaje adquirido y aceptado por una comunidad. Fuera de ella el juicio es incomprensible y, por tanto, la verdad que allí se expresa es irrelevante. A este tipo de verdad corresponde el juicio sobre la presencia de objetos («este es un libro de metodología exegética»).

No totalmente distinta de ésta parece ser la *verdad de evidencia*. La diferencia consiste en el hecho de que el objeto designado es ahora inmediatamente perceptible y no puede someterse a discusión. Por tanto, esta «verdad» es indiscutible, y también incontrolable. A este tipo de verdad corresponde el juicio sobre los sentimientos internos («estoy triste», «estoy enamorado»).

Claramente distinta de las otras es la *verdad de coherencia* (formal), que se expresa en un juicio, el cual es verdadero en cuanto desarrolla coherentemente un sistema de proposiciones no contradictorias y progresivamente descriptivas de un objeto no inmediatamente perceptible en la experiencia sensible. A este tipo de verdad corresponden las descripciones de aquellas realidades complejas, históricas, culturales o religiosas, cuyos elementos constitutivos y cuyas relaciones se perciben progresivamente y en una fuerte dependencia de ciertas presuposiciones teóricas por parte del observador.

2) La hermenéutica y su posibilidad de relación con los métodos histórico-críticos

Los métodos histórico-críticos trabajan con una verdad de coherencia. Se trata de explicar coherentemente situaciones, personajes, concepciones y sucesos de los que no tenemos una experiencia interna y con los cuales no podemos establecer una correspondencia, señalándolos. Esta tarea se realiza con un instrumental técnico, estructurado en un lenguaje propio, al cual pertenecen el vocabulario de la historia y la literatura, de la arqueología, de la religión y de la teología.

Por su parte, la hermenéutica bíblica trabaja, inicialmente, con una verdad de correspondencia, en cuanto asigna a una situación

contemporánea determinada un texto bíblico que la refleja: «nombra» una situación contemporánea con un texto bíblico. El juicio que así se establece es del tipo: «La situación reflejada en el texto X corresponde a la situación contemporánea Y».

La correspondencia entre la situación del éxodo, o del personaje de los poemas del Siervo doliente, y la situación del pueblo nicaragüense en un cierto momento de su historia, o del pueblo brasileño del Nordeste en otro [11], no parece que pueda tener otra justificación más que la percepción de un determinado grupo de personas que lee una situación como pecaminosa, no querida por Dios, y encuentra en la situación descrita en un texto bíblico el equivalente de su propia situación, y en la solución que allí se proponía, el modelo de solución para su propia situación.

De la verdad de correspondencia, tal como la experimenta la hermenéutica bíblica, se puede afirmar lo que afirma G. Vattimo de la experiencia de lo verdadero en general, en cuanto reside en el lenguaje: «Llegar a la verdad no quiere decir alcanzar el estado de luminosidad interior que tradicionalmente se designa como evidencia, sino que significa más bien pasar al plano de aquellas suposiciones compartidas que, más que evidentes, se manifiestan como obvias, pues no necesitan de interrogación alguna y, por lo tanto, quizá puedan considerarse como auténticas evidencias en sentido fuerte» [12].

Cuando se introduce un término nuevo en una lengua para expresar una realidad ya existente, pero de la que se tenía tan sólo una oscura conciencia, se podrá considerar el nuevo término como más o menos adecuado, pero no se podrá negar ni su derecho a existir, ni la realidad que quiere expresar.

La lectura hermenéutica de un texto bíblico se podrá considerar también como más o menos expresiva de la realidad que quiere reflejar. El consenso de la comunidad que percibe de un modo semejante una situación concede inicialmente a esta lectura su carta de ciudadanía. Pero a partir de ese momento tiene que entrar en juego la verdad de coherencia, en el sentido que intentaremos explicar en la siguiente sección de este capítulo, para determinar de forma más precisa la legitimidad de la correspondencia que se ha establecido.

11. Los ejemplos están sacados del libro citado de C. Mesters, *La misión del pueblo que sufre*.
12. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, 123

En su meditación *De leer y escribir* escribía F. Nietzsche:

«De todo lo escrito, sólo aprecio lo que uno ha escrito con su sangre. Escribe con sangre y sabrás que la sangre es espíritu» [13].

La interpretación hermenéutica es un libro escrito con la sangre de las propias experiencias, percepciones y decisiones. Esto es lo que le da su vitalidad y lo que nos obliga a preguntarnos sobre su espíritu.

Establecidas las premisas sobre la legitimidad del discurso hermenéutico, hemos de preguntarnos ahora si es posible establecer un programa de conversión que permita pasar de la epistemología histórico-crítica al discurso hermenéutico.

3. *La lectura hermenéutica: ¿alegórica o pragmática?*

a) *Pragmalingüística y texto*

La importancia adquirida por los estudios teóricos y prácticos sobre la comunicación en todos sus niveles (técnico, psicológico, sociológico, filosófico) ha tenido, a partir de los años 60, un gran eco en los estudios lingüísticos y ha llegado en muchos países a un desarrollo cada vez más sistemático de la pragmalingüística.

La pragmalingüística es aquella parte de la lingüística que se ocupa de los signos lingüísticos como elementos de comunicación.

Todo texto, y por tanto también el texto bíblico, no es más que el elemento lingüístico constitutivo del acto de comunicación en un proceso comunicativo, temáticamente orientado, que cumple una función comunicativa reconocible. El tema de la actividad comunicativa no se identifica por tanto con la finalidad, pero es el medio para alcanzar una finalidad [14].

En otras palabras, el texto no es simplemente un sistema cerrado de signos que funcionan casi independientemente de su productor y de su destinatario (como parecía ser la presuposición de los métodos estructuralistas), sino el punto de contacto entre los dos, el núcleo que libera la energía comunicativa.

13. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en *Obras* III, Barcelona 1985, 1478.

14. Cf. S. J. Schmidt, *Texttheorie: Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation*, München [2]1976, 150 (versión cast.: *Teoría del texto*, Madrid [2]1978); U. Steinmüller, *Kommunikationstheorie. Einführung für Literatur- und Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1977, 49.

Esto implica dos aspectos: primero, que el lenguaje, tanto si es oral como escrito, no «acontece» solo, sino junto con otros factores dentro del marco complejo de la situación comunicativa. Segundo, que la realidad primaria del lenguaje, objeto de experiencia, no está constituido por sonidos, palabras o frases, sino que es una realidad compleja, múltiple, que tiene una función comunicativa. Esta realidad es lo que llamamos aquí «texto». Por consiguiente, el estudio de un texto debe investigar no solo su realidad lingüística, sino también el lenguaje en su contexto socio-comunicativo.

La actividad comunicativa tiene como finalidad producir un efecto: transmitir unas ideas, inducir reacciones emocionales o motrices. Más concretamente, el emisor de la comunicación (el productor actual del texto) intenta atraer al destinatario a sus propias concepciones, intenciones y objetivos.

El receptor de la comunicación (el destinatario), por su parte, intenta recibir, comprender y responder en la medida que se espera de él, o, por el contrario, rechaza la cooperación. En el primer caso el destinatario/receptor intenta influir en el emisor; en el segundo, se interrumpe por completo la comunicación.

Puesto que tanto el emisor como el destinatario de la comunicación están necesariamente incluidos en un grupo social, los efectos de la comunicación superan el ámbito individual de cada uno y se extienden al conjunto de la sociedad.

Este proceso manifiesta la imposibilidad de asignar funciones exclusivas y absolutamente determinadas a los sujetos de la comunicación. Cada uno de ellos actúa alternativamente sobre el otro como emisor o como receptor [15].

Por tanto, la comunicación es ilimitada por su propia naturaleza. El proceso de acercamiento de las concepciones, emociones y realizaciones puede perfeccionarse siempre. El proceso comunicativo del que estamos hablando implica lógicamente algo más que la satisfacción de una petición o de una pregunta puntual («¿qué hora es?»), proceso que llega a su término con la información o con la negativa a darla, y que quizás no debe ser considerado como «comunicación» en sentido estricto, sino sólo como «información».

Considerar la sagrada Escritura como Palabra supone que esta palabra no es simplemente una información divina atemporal, un orácu-

15. Sobre estos aspectos de la comunicación, cf. S. J. Schmidt, *Texttheorie*, 39-47.

lo pronunciado independientemente del carácter concreto del «receptor» y de su situación, sino un proceso articulado de comunicación, que no solamente propone sino también escucha, y que modifica los términos tanto como es necesario para obtener un proceso comunicativo bien logrado. La palabra de Jesús o de los profetas no alcanza su objetivo con la proclamación de un cierto contenido, sino con el establecimiento de un proceso comunicativo que debe llevar a los protagonistas de la comunicación a una relación cada vez más estrecha.

Además, si la palabra de Dios, según la naturaleza comunicativa de la palabra, consiste en comunicarse, es posible que lo que la Escritura quiere decirnos no coincida precisamente en algunos casos con el contenido proposicional de los textos pronunciados por los diversos personajes, sino que se exprese en el mismo proceso comunicativo, es decir, en la interacción de los personajes.

Así, la parábola que Natán cuenta a David (2 Sm 12, 1-15) es solamente un elemento menor en la constitución del «mensaje» de la escena, que debería leerse en las sucesivas actitudes de los dos personajes y que concluye con la confesión de David.

El principio, hoy generalmente aceptado en la interpretación de la Escritura, de que el elemento que transmite la «palabra de Dios» no está constituido por palabras aisladas, ni tampoco por frases fuera del contexto, sino por los textos considerados como unidad y por el conjunto de la Escritura como unidad canónica, debe recibir todavía esta precisión: no son solamente los «textos» como proposición los que transmiten el mensaje, sino los textos como parte constitutiva de un proceso comunicativo.

Por tanto, no hay textos *in-actu* completamente asépticos, gratuitos, indefinidos en su intención, atemporales en su valor, que puedan utilizarse de muy diversas maneras; ni tampoco al contrario, textos que digan siempre la misma cosa. Cada texto incluye una precomprensión del mundo y del interlocutor, o del receptor, y persigue una intención persuasiva (la conformación o modificación de una actitud o posición que se ha tomado). Todo texto en acción tiene una intención concreta. Decir «te quiero» implica el deseo de comprometerse con esa afirmación y la intención de producir una reacción afectiva en el interlocutor.

Un estudio pragmalingüístico pretende, por tanto, descubrir qué es lo que un texto (sistema de signos lingüísticos en un contexto de signos paralingüísticos) (re)producido por un emisor (productor ac-

tual) puede y quiere obtener de unos destinatarios (oyentes o lectores) más o menos determinados [16].

A este conjunto de elementos se puede aplicar la categoría «intención del texto», en cuanto diferente de la «intención del autor». Esta última es en realidad un concepto psicológico, no lingüístico, que se refiere a la intención interna del productor del texto, la cual puede manifestarse de manera más o menos explícita en el texto producido.

En los textos de intercambio habitual (en las relaciones personales cotidianas) el autor intenta delimitar rigurosamente su texto, de manera que su intención sea evidente y pueda alcanzar su objetivo –a no ser que considere que se alcanzará mejor la finalidad prevista sin expresar su propia intención–.

Los textos «literarios», por el contrario, toman sus distancias respecto al autor, cuya intención sobre su obra se nos escapa habitualmente, y en todo caso no es interesante. Valorar esta intención del autor fuera de la intención del texto como tal llevaría, en último término, a ignorar el texto y a buscar por caminos laterales –por ejemplo, el «diario íntimo» del autor– cuál era su intención: qué es lo que quería decir o qué pretendía obtener.

La intención del texto, en cambio, se nos da gracias a un conjunto de elementos que, en gran parte, no están sometidos a la voluntad del autor [17].

Por tanto, la intención del texto podría definirse como la capacidad de acción o la influencia que tiene un texto determinado en ciertas circunstancias. Puede coincidir o no con la del autor. La determinación de la intención del autor sería todo lo más una posible ayuda para determinar la intención del texto.

b) *La intención del texto*

1) Intención y prolación

Un texto oral o escrito llega a ser tal en su «prolación» (de *profero*). Esto nos permite distinguir, respecto a un texto, entre el acto locutivo o proposicional y el acto ilocutivo o prolacional [18].

16. Cf. R. Breuer, *Einführung in die pragmatische Texttheorie*, München 1974, 35.

17. Sobre las relaciones texto-autor, cf. las agudas observaciones de U. Eco y otros, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge 1922, 45-88.

18. Cf. sobre todo J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Madrid-Buenos Aires 1982, y las matizaciones de J. R. Searle, *Actos de habla*, Madrid [3]1986.

El acto proposicional es la expresión en cuanto afirma, niega, interroga... algo sobre cualquier objeto. Incluye, por tanto, dos elementos: el acto referencial (referencia, mención o indicación del objeto: persona, cosa o suceso sobre el que se habla), y el acto predicativo (afirmación, negación, interrogación) sobre ese objeto.

El acto prolacional o ilocutivo es la actuación del acto locutivo en la dirección intentada por el sujeto de la locución.

Esta distinción nos permite comprender cómo una misma proposición puede tener sentidos distintos, según el acto prolacional en que esté insertada. Así, «vamos a jugar al fútbol» puede expresar tanto la súplica de un niño a su padre como la propuesta de uno a un amigo, o también la orden amable del entrenador de gimnasia a un grupo. Como acto proposicional, esta frase no nos deja saber siquiera si «vamos» significa «tú y yo», «yo y vosotros», o incluso solamente «vosotros».

La ambigüedad de esta proposición sólo puede desaparecer gracias a una información completa sobre el acto de referencia (de quién y de qué se habla), sobre el acto predicativo (qué se dice) y sobre el acto prolacional (cómo y en qué circunstancias se dice).

2) Los tipos de actos prolacionales o ilocutivos

Se pueden distinguir al menos cinco grandes grupos de actos prolacionales [19]:

1) Actos *asertivos*: el productor actual del texto (P), que lo lee o pronuncia, manifiesta su adhesión a una proposición ante el destinatario (D) y favorece así en él una función cognoscitiva que puede inducir a una modificación de conciencia y manifestarse finalmente en una planificación del obrar.
2) Actos *directivos*: P quiere obtener de D la ejecución de una acción o la interiorización de una actitud. P prepara, dirige y eventualmente –pero no necesariamente– acompaña la acción de D. A este grupo de actos pertenecen las órdenes, las sugerencias, las exhortaciones, los reproches, las críticas.
3) Actos *promisivos*: P se compromete ante D a hacer algo. A este grupo pertenecen las declaraciones de intención, las promesas, las amenazas y los juramentos.

19. Cf. F. Armengaud, *La pragmatique*, Paris 1985, 86-91; y la discusión de U. Steinmüller, *Kommunikationstheorie*, 50-65.

4) Actos *expresivos*: P manifiesta a D su estado psicológico en relación con un suceso. Este tipo de acto está centrado en P, que intenta objetivar sus sentimientos ante D. Éste no es sólo la pantalla sobre la que se proyecta P, sino también aquel de quien P espera una aportación al proceso de objetivación;
5) Actos *declarativos*: P produce un efecto sobre D en relación con un sistema extralingüístico. Se trata de los actos «performativos», en donde «se hacen cosas con las palabras». A estos actos pertenecen las fórmulas jurídicas de absolución o condenación, civil o religiosa, de asignación de un nombre, de apertura o clausura de un congreso, y también probablemente la atribución de unas funciones a diversas personas en un juego, hecha por el *magister ludi*.

Los actos que establecen o mantienen el contacto entre los *partner* (los saludos, las conversaciones inglesas sobre el tiempo) no son probablemente actos «simples», sino que incluyen, por ejemplo, actos expresivos («yo no tengo nada contra ti») y directivos («espero que te portarás debidamente conmigo») en orden a obtener una actitud social por parte del *partner*.

3) Determinación de la intención del texto: el contexto

En los textos auténticamente orales, en donde la producción del texto coincide con la prolación (la conversación espontánea, la improvisación retórica), los indicios paralingüísticos (tono de la voz, gestos, expresión del rostro) pueden ser suficientes para determinar la intención del texto. Pero esto resulta difícil en los textos «rígidos», escritos o fijados de otro modo (registro), y también en los textos actualmente orales, pero que reproducen un texto escrito concebido como impersonal (telediario o noticias de la radio).

En estos textos la determinación de la intención depende completamente de elementos intrínsecos al texto. Incluso en los textos en que el narrador manifiesta la intención de un personaje («hablaban así para ponerlo a prueba»), esto no da cuenta todavía de la intención del texto como tal, en su totalidad de acción y reacción.

Los elementos que sirven para determinar la intención de un texto «rígido» pueden estudiarse mejor introduciendo el concepto de «contexto», que incluye realidades diversas.

1) Contexto *circunstancial, factual o existencial*: indica la identidad de los interlocutores, el ambiente físico, el lugar y el tiempo en que acontece la comunicación. En la comunicación oral o en la prolación del texto escrito, este contexto pertenece al mundo real, extralingüístico.

El productor y el receptor del texto no son personalidades completamente individuales, que entren con total libertad y autodeterminación en el proceso comunicativo. Los dos están condicionados por factores sociales, religiosos, culturales, parcialmente comunes, que es precisamente lo que permite entrar en el proceso de comunicación.

2) Por eso hay que hablar también de un contexto *presuposicional* de los sujetos de la comunicación. Se trata de la «enciclopedia» cultural que ambos comparten, y que crece en el proceso de comunicación.

3) El contexto presuposicional incluye el contexto *referencial*, es decir, aquello de lo que se habla. En efecto, nunca se habla de «una cosa», sino de nuestra concepción o interpretación de «esa cosa». Los sucesos o las circunstancias que rodean a un suceso son interiorizados e interpretados bajo la influencia de la visión personal del mundo que tiene el productor de un texto. La intención del productor depende también, por tanto, del juicio que él se ha hecho de los sucesos, de cómo ha interiorizado la situación.

4) Contexto *situacional* es la relación socio-cultural en la que acontece una comunicación. Se reconoce socialmente que esta relación puede tener una o varias finalidades y un sentido inmanente, que confiere un valor particular a los actos lingüísticos que se producen en ella. Fuera de esa relación, los actos lingüísticos tendrían otro sentido. Una celebración litúrgica, una sesión judicial, una reunión de jefes de tribu o de estado mayor, un encuentro en el bar entre amigos, son contextos situacionales.

5) Dentro del contexto situacional ocupa un lugar el contexto *interaccional*, es decir, la concatenación de actos lingüísticos de los que participan en la comunicación. Estos actos se condicionan mutuamente. A una pregunta que pide una información («¿ocurrió aquí

o allí?») no se puede responder con un sí o un no. La acusación requiere la negación o la confesión, la calumnia exige una reacción indignada.

El punto de partida del contexto interaccional es la mutua atribución de funciones hecha por los sujetos de la comunicación, por medio de títulos o nombres, y las expectativas que se derivan de aquella atribución.

En las comunicaciones habituales, frecuentemente se sobrentiende, se presupone y es aceptada por los *partner* de la comunicación la atribución de las funciones. El profesor está obligado a hablar en un cierto nivel de lenguaje, y los estudiantes están obligados a escuchar. A veces la atribución de las funciones es explícita. Tratar de tú a una persona es atribuirle el papel de amigo o de servidor, según sea el contexto situacional.

En el mundo bíblico, la atribución de funciones que implica dirigirse a un grupo como «Efraín», «este pueblo», «mi pueblo», «mi servidor» o «casa de rebeldes», ayuda a establecer la intención del texto más allá del contenido de las proposiciones.

El destinatario de la atribución puede asumir o rechazar su papel, y a partir de ahí se construirá el contexto interaccional.

Las posibles intenciones de un productor de texto se ven entonces limitadas por la atribución de funciones y expectativas que de aquí se derivan. El que asigna al *partner* el papel de enemigo entra en la comunicación con la intención de defenderse.

La atribución de funciones que implican una influencia social (considerar a alguien como profeta o responsable de un mal social) supone experiencias anteriores semejantes a la actual.

6) Además de los cinco contextos señalados, el *código* de la comunicación puede dar información sobre la intención del texto, que es obviamente distinta en una lamentación, en una parábola, en una arenga militar o en una canción de protesta –textos que pueden discernirse a partir de los códigos sintácticos y semánticos–.

c) *Intención del texto y tensión*

Las consideraciones precedentes pueden suscitar en algunos lectores la impresión de que, al hablar de la intención del texto, se sigue pensando una vez más en la intención del autor. Es posible que

una distinción demasiado acentuada entre el emisor del texto, el destinatario y la situación pueda sugerir una interpretación intimista, psicologizante, de la intención del emisor.

La introducción del concepto de «tensión» podrá servir entonces de correctivo y de nexo entre emisor, destinatario y situación.

Se puede afirmar que todo texto no técnico surge como respuesta a una situación determinada y crea por tanto una tensión entre las partes en cuestión. Entre los profetas, Oseas reacciona ante la baalización del culto a YHWH, Isaías ante la pérdida de validez de la teología de Sión, Ezequiel o el «Tercer Isaías» ante el choque político y religioso entre los desterrados y los que se habían quedado en el país.

«Tensión» dice más que «situación». Ésta se refiere a hechos concretos que, teóricamente, es posible constatar con documentos literarios y arqueológicos, y que quizás se viven pacíficamente, por falta de reflexión o bien por necesidad de adaptación.

La tensión nace cuando a la toma de posición de un grupo o de un individuo que interpretan la situación en un sentido determinado y con determinados sentimientos (incredulidad y desesperación ante Dios, enemistad ante otros grupos nacionales, cinismo ante los esfuerzos religiosos), se opone el productor o emisor del texto con una posición contraria.

No todo texto expresa una tensión igualmente intensa. La única tensión que manifiesta un texto casi técnico como la recopilación del Levítico es la necesidad de acabar con ciertos abusos, o de sugerir un camino, cultual, para resolver una insatisfacción popular. Ciertos salmos, o el Cantar de Salomón, expresan la tensión interior, privada, del que se ve obligado a sufrir frente a una voluntad divina incomprensible, o de quien anhela la perfecta realización de su amor a una mujer.

Si es difícil o imposible averiguar los sentimientos personales de un autor o su intención personal al pronunciar un texto –aunque hay textos, también en la Biblia, relativamente autobiográficos que lo permiten–, es por el contrario más accesible descubrir los elementos de una situación de tensión, ya que esta situación implica más personas, sucesos, y por tanto intenciones, que pueden quedar «fotografiadas» en el texto.

Descubrir la tensión reflejada en el texto ayuda por consiguiente a determinar su intención.

La tensión presente en el texto tendrá que determinarse con la ayuda de los diversos instrumentos exegéticos, preferentemente de los que son más sensibles a la descripción de los factores conflictivos que se presentan en un grupo humano en un momento determinado de su vida: la historia política, la estructura social, las condiciones económicas, las tendencias religiosas, el contexto cultural.

d) *Intención, tensión y lectura hermenéutica*

Una lectura hermenéutica puede considerarse válida cuando refleja la tensión y atiende a la intención en relación con las cuales nació el texto. Por eso un texto resulta menos adecuado para una lectura hermenéutica en la medida en que la tensión está menos presente, es menos perceptible, o más personal, y por tanto de menor relieve para la comunidad.

Entonces la lectura de un texto antiguo en relación con una situación nueva sólo es legítima cuando esta nueva situación refleja en sustancia las mismas condiciones de la situación original, y si la lectura actual del texto crea una tensión análoga a la que creó la respuesta del texto a la situación original. En cualquier otro caso la lectura es solamente alegórica.

Esta hermenéutica basada en la exégesis parece ser el único camino legítimo para encontrar toda la profundidad de la palabra de Dios expresada en el texto sagrado sin caer en lecturas arbitrarias. Una verdadera lectura en el Espíritu no permite la distinción insostenible entre la palabra del hagiógrafo, entendida como palabra meramente humana que sería posible comprender de forma exhaustiva –como si la palabra humana no fuese en todo caso inagotable, precisamente porque la Palabra manifiesta la presencia de Dios en el hombre–, y la palabra de Dios, que de alguna manera se impondría sobre la palabra del hagiógrafo y que sería necesario descubrir por otros caminos más «espirituales», caminos que a menudo están abiertos a todo tipo de arbitrariedad. La lectura en el Espíritu supone que se reconozca la palabra de Dios solamente en el contacto de la palabra escrita con el hombre y la sociedad.

e) *Hermenéutica y texto normativo*

La pragmalingüística ha puesto de relieve el carácter del texto como constitutivo de un proceso comunicativo dirigido inicialmente por la intención del productor, pero que se resuelve en definitiva en la interacción del productor actual y del destinatario.

Esta interacción significa que la intención que pone en movimiento el proceso comunicativo y origina el texto actual se cumple de algún modo, no porque el destinatario ejecute una orden del productor del texto, sino porque reconoce su intención y la acepta, o al menos porque acepta continuar el proceso comunicativo sin interrumpirlo definitivamente.

Así pues, si el texto es constitutivo del proceso de comunicación, y esto requiere la presencia cooperante del destinatario, convertido ahora en receptor, se sigue que no hay verdaderamente texto sin comunicación, ni comunicación sin receptor. Por tanto, no hay mensaje profético si ninguno lo recibe como tal; no hay sagrada Escritura si ninguno la acepta como tal.

Pero la existencia del receptor no es meramente pasiva. En la interacción con el emisor, el receptor se convierte a su vez en emisor. La presencia ante un emisor implica ya una respuesta, aunque no se diga nada. Por consiguiente, el receptor no es sólo la condición de posibilidad de la existencia del texto, sino también un factor determinante de su modalidad. De aquí la dificultad para «hacerse comprender», ya que cada uno modela el texto del otro a su imagen y semejanza.

Esta última afirmación nos lleva al centro del problema de la concepción e interpretación pragmalingüística de un texto escrito. Si un texto se constituye y se modifica en cada prolación sucesiva según el actual proceso de comunicación y los actuales productores y receptores, ¿cómo descubrir un sentido relevante del texto, permaneciendo fieles al mismo tiempo al sentido querido por el primer productor? Si el texto de la Escritura, y no solamente una experiencia sobre la que éste se apoya, es normativo para la comunidad creyente, ¿cómo descubrir una continuidad en las diversas prolaciones del texto, de forma que, a pesar de las modificaciones contextuales, podamos ser fieles al texto en su continuidad?

Esta continuidad parece posible y queda así eliminado el riesgo de reproducir caprichosamente y de forma ilegítima un texto, si ca-

da nuevo productor y cada nuevo receptor del texto se reconocen, no como individuos aislados, sino como constituyentes de una comunidad de fe, comunidad de producción y recepción del texto que comparte una visión del mundo.

Por otra parte, el derecho a «constituir el texto» –y la imposibilidad de no hacerlo– en cada nueva prolación y recepción del texto concede a toda comunidad, y al individuo en su seno, el derecho a constituir el texto a partir de sus propias diferencias culturales y necesidades históricamente definidas.

A partir de los fundamentos lingüísticos se descubren dos realidades teológicas, la tradición y la liturgia, como lugares privilegiados de la constitución del texto sagrado.

La tradición es, desde este punto de vista, la actividad de la comunidad creyente en torno a la Escritura recibida, que se encarga de conservar las diferentes relecturas e interpretaciones propuestas según las nuevas necesidades que van surgiendo a lo largo de los siglos.

La tradición se encarga además de abandonar las relecturas y las interpretaciones que la historia demuestra que carecen de fundamento. Esta actividad fue particularmente importante hasta el momento de la constitución del canon. Pero prosigue permanentemente en el seno de la comunidad cristiana (y también en la judía creyente, en lo que se refiere al Antiguo Testamento), aunque puedan ser discutibles las relecturas sucesivas, por más que ordinariamente se necesite mucho tiempo antes de poder discernir la validez o no-validez de una de ellas.

Si la tradición es el momento de la conservación, la liturgia, preparada por el estudio y la oración, es el momento de la constitución de una nueva prolación de la palabra bíblica. Toda comunidad litúrgica (en donde Liturgia significa la celebración de la palabra de Dios, cuando hay dos o tres reunidos en el nombre del Señor) relee a partir de la propia tradición cultural el texto vivo de la Escritura para la comunidad que física y realmente participa del encuentro litúrgico. La «constitución» comunitaria de la Escritura se hace cargo de los problemas de cada miembro, asume sus angustias, responde a su necesidad de salvación. La liturgia, en este sentido, no es la explicación de la palabra bíblica –que puede preceder–, sino la actividad comunitaria constitutiva de la Escritura como palabra viva y significativa.

Por consiguiente, parece ser que una lectura pragmalingüística de la Escritura es capaz de resolver la antinomia entre una lectura

histórico-crítica, ligada al primer momento del origen, y una lectura carismática y pastoral preocupada del momento presente.

Por su atención a todos los contextos y por la conciencia de las diversas prolaciones que un texto sufre necesariamente antes y también después de ser escrito, la pragmalingüística respeta por un lado la intención del texto tal como fue inscrita por el autor de dicho texto, y por otro lado las sucesivas actualizaciones de esa intención en cada acto prolacional. La sensibilidad que la pragmalingüística desarrolla respecto a este proceso le permite descubrir el momento en el que una prolación determinada ha modificado sustancialmente un texto, que ya no es el mismo, a no ser en la materialidad de las palabras.

Tal sería el caso, por ejemplo, cuando una advertencia particular se convierte en regla general, cuando una lamentación es leída como amenaza, o cuando un relato mítico se disfraza de relato histórico.

Si la revaloración de los géneros literarios había agudizado la conciencia de los estudiosos de la Biblia sobre los problemas que ésta presenta como texto escrito, la pragmalingüística extiende ahora esta conciencia a toda la situación comunicativa, el lugar existencial en donde el texto llega a ser él mismo.

La dificultad que presenta la tarea de reconstruir la «historia de la prolación del texto», para poder juzgar sobre la legitimidad de la prolación actual, no exime de hacerlo, si se quiere que el texto siga siendo fiel a sí mismo.

El trabajo pragmalingüístico no comienza de cero, sino que asume muchos resultados ya obtenidos por los métodos histórico-críticos y eventualmente también por otros métodos. La pragmalingüística se presenta así, no como un método alternativo de opción libre, sino como una concepción totalizante, que intenta integrar los resultados adquiridos potenciándolos a la luz de la concepción del texto como proceso comunicativo.

Bibliografía para profundizar en el tema

E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg/Br.-Basel-Wien 1992; Id., *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982, 173-322;

F. Armengaud, *La pragmatique* (Que sais-je 2230), Paris 1985; J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona-Buenos Aires 1982; E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale della scienza e dello spirito. Saggio introduttivo, scelta antologica e bibliografia a cura di Gaspare Mura*, Roma 1987; L. Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander 1986; D. Breuer, *Einführung in die pragmatische Texttheorie*, München 1974; J. S. Croatto, *L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives*, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983*, Leiden 1985.

U. Eco y otros, *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid 1997; Id., *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington, IN 1984; A. Jaubert, *La lecture pragmatique*, Paris 1990; N. F. Lohfink, *Option for the Poor. A Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. Berkeley, CA 1987; G. Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal-Zürich 1990; E. V. McKnight, *Post-modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism,* Nahsville 1988; C. Mesters, *La misión del pueblo que sufre*, Madrid [3]1993; Id., *Por trás das palavras. Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia*, Petrópolis [3]1977; Id., *Come se faz teologia bíblica hoje no Brasil*: Estudos Biblicos 1 (1984) 7-19.

M. Pagnini, *Pragmatica della letteratura*, Palermo 1980; M. L. Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington, IN 1977; P. Richard, *Leitura popular da Bíblia na América Latina. Hermenêutica de libertaçao*: RIBLA 1 (1988) 8-25; J. R. Searle, *Actos de habla*, Madrid [3]1986; J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984; H. Simian-Yofre, *Pragmalingüística: Comunicación y exégesis*: RBíbArg 50 (1988) 75-95; Id., *Epistemología y hermenéutica de la liberación*, en J. R. Ayaso Martínez (ed.), *Biblia y culturas II, IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano)*, Valencia-Granada 1993, 421-437; U. Steinmüller, *Kommunikationstheorie. Einführung für Literatur- und Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1977; N. Vélez, *A leitura bíblica nas Comunidades Eclesiais de Base*: RIBLA 1 (1988) 26-43.

La metodología exegética de los Padres

Innocenzo Gargano

1. *Premisas históricas*

a) *Los orígenes de la exégesis cristiana*

El origen de la llamada «exégesis patrística» se encuentra obviamente en el Nuevo Testamento [1]. La edad patrística no hizo otra cosa más que proseguir y desarrollar unos métodos que estaban ya presentes en los escritos de la edad apostólica [2].

Pero no se trata de una simple repetición mecánica [3]. Los Padres, desde los más antiguos, que suelen designarse como *Padres apostólicos*, se vieron muy pronto obligados no sólo a hacer crecer cuantitativamente los *Testimonia* utilizados por el Nuevo Testamento [4], sino también a elaborar una metodología exegética ca-

1. Todo el Nuevo Testamento puede ser leído quizás como «exégesis del Antiguo Testamento», siempre que se dé a la palabra «exégesis» un significado capaz de englobar todos los procedimientos ya utilizados por la tradición judía en la interpretación de las Escrituras inspiradas. Sin embargo, los Padres resaltaban sobre todo aquellos pasajes neotestamentarios en donde era el mismo Jesús (cf., por ejemplo, Lc 24, 27.45) o un apóstol (cf., por ejemplo, Gál 4, 24) los que se presentaban como maestros de exégesis. Cf. S. Lyonnet, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico*, Brescia 1972.

2. Cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939.

3. Aunque sólo sea porque su exégesis tenía que medirse necesariamente no sólo con el afinamiento de los instrumentos exegéticos en vías de cumplimiento en la tradición rabínica (cf., por ejemplo, N. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-century Palestine*, Cambridge 1976), sino también con el arte exegético tan exigente que practicaban los filólogos griegos (cf. J. Pepin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958).

4. Cf. J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris 1966.

da vez más refinada para defender la identidad del mensaje cristiano, bien sea frente a la tradición judía, bien frente a las continuas provocaciones de la cultura helenístico-pagana[5] que se insinuaba en el contexto eclesial a través de las diversas corrientes heréticas del gnosticismo, del marcionismo, del arrianismo, del monofisismo, etc., acordes todas ellas sustancialmente en su intento de reducir el misterio cristiano a una pura y simple intuición filosófica o poco más.

La afirmación irrenunciable de la unidad de los dos Testamentos se convirtió así en el acta de nacimiento de la exégesis cristiana propiamente dicha[6].

La defensa de esta misma unidad, en la multiplicidad de las tácticas y estrategias, está también en el origen de la diversidad de los métodos, dentro de una visión unitaria sustancial, en la exégesis cristiana antigua.

Por otro lado, a todo ello se añadió el contexto cultural más o menos refinado en el que se propusieron cada una de las perspectivas metodológicas, y –un hecho que no tiene nada de marginal– la insistencia en las ideas que se quisieron destacar según los tiempos y lugares en que se fue desarrollando el debate teológico eclesial.

b) *Los Padres del oriente griego*

Alejandría de Egipto se convirtió muy pronto, gracias a una figura exegética excepcional como Orígenes, en el centro indiscutible de la exégesis cristiana[7]. Por otra parte, debido precisamente a la extrema fecundidad del método origeniano, impuesto por la necesidad de derrotar en su mismo terreno las fantasías heterodoxas de la exégesis alegórica de los movimientos gnósticos, se cayó en el

5. Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris 1961; M. Borret, *L'Écriture d'après le païen Celse*, en C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 171-193.

6. Cf. W. Rordorf, *La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes*, en C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, 69-94.

7. Cf. entre otros H. Crouzel, *Origene*, Roma 1986; H. de Lubac, *Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma 1971; R. P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.

peligro de un cierto extremismo alegorizante que provocó la reacción por parte de la rival Antioquía[8].

Esta última, gracias también a una figura exegética de excepción como Teodoro de Mopsuestia[9] y a la necesidad de oponerse a una peligrosa reducción monofisita del misterio cristiano, intentó hacer del respeto al sentido literal del texto, en la medida en que esto fuera posible dentro de la convicción común del doble sentido de las Escrituras inspiradas, uno de los objetivos al menos intencionales de la propia exégesis[10].

Pero no siempre se alcanzó el equilibrio en ninguna de las dos «escuelas».

Los Padres capadocios, más equilibrados en el conjunto de su teología, lo fueron igualmente en el plano de la metodología exegética. En efecto, a ellos pertenece Gregorio de Nisa[11], el primero en madurar conscientemente la convicción de que había que tener siempre estrechamente unidas entre sí una correcta confesión de la fe cristiana con una metodología exegética que fuese al mismo tiempo expresión de la ortodoxia e instrumento puesto escrupulosamente a su servicio.

Este gran padre capadocio fue también uno de los maestros por antonomasia del sentido místico o espiritual de las sagradas Escrituras.

c) *Los Padres del occidente latino*

El valor y los límites de la *exégesis patrística* pueden vislumbrarse ya en los métodos seguidos por las tres grandes escuelas eclesiales de lengua griega que acabamos de señalar.

Efectivamente, el occidente latino se sitúa en el plano exegético, no menos que en el plano teológico general, como heredero y seguidor de las intuiciones orientales.

8. Cf. J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?*: RScR 34 (1947) 257-302.

9. Cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948, 53-93.

10. Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1981, 156-201.

11. Cf. I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Roma 1981; M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983.

La personalidad de Jerónimo [12], que experimentó con igual pasión la fascinación y la sospecha ante el maestro alejandrino Orígenes, no fue lo suficientemente brillante para impedir la continuidad de una amistosa lectura del Orígenes latino, accesible para quien lo quisiera leer gracias a las versiones del propio Jerónimo y de Rufino.

La mayor pobreza cultural respecto al Oriente produjo, paradójicamente, en Occidente la ventaja de desarrollar una exégesis bíblica caracterizada por un mayor equilibrio. Además, la ausencia de pasiones en el debate teológico contribuyó muchísimo, gracias al trabajo de Agustín [13] –que se convirtió muy pronto en el maestro indiscutible del pensamiento cristiano occidental–, a dar a la producción exegética de los Padres latinos una mayor riqueza y un tono más sapiencial. Y que, partiendo de la particular exégesis bíblica de Gregorio Magno [14], alcanzó su cima en los grandes comentarios de los monjes cistercienses medievales.

d) *Un principio común*

Todos los Padres compartían la convicción de la presencia de un segundo significado, más allá del estrictamente literal, en las Escrituras inspiradas [15]. La identificación de este segundo significado estaba sin embargo estrechamente vinculada, para cada uno de ellos, con la problemática apologética, teológica o espiritual del *hic et nunc* histórico-existencial en que los Padres se encontraban en concreto. De aquí la necesidad de distinguir diacrónica y sincrónicamente, de la forma más precisa posible, el contexto histórico, teológico y espiritual desde el que se realizaba la exégesis de un texto bíblico determinado. Así, el mismo Padre de la Iglesia podía utilizar métodos y claves hermenéuticas distintas en la exégesis de un mismo texto, leído en situaciones diversas, sin ninguna turbación intelectual frente a las eventuales contradicciones o incoherencias.

12. Cf. J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, New York 1975.

13. Cf. B. de Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, III: *Sant'Agostino*, Roma 1986. Pero también C. Basevi, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el* «De doctrina christiana», *en el* «Contra Faustum» *y en el* «De consensu evangelistarum», Pamplona 1977.

14. Cf. R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno* (1890-1989), Roma 1990.

15. Cf. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, 115-188.

En efecto, lo que interesaba a los Padres no era el significado del texto tomado en su «objetividad», sino el sentido que poseía un texto determinado «para el hoy» histórico, teológico o espiritual en que se leía [16].

Por tanto, creo que desde esta actitud de fondo no se puede establecer una distinción, a no ser en puntos muy marginales, entre las distintas aproximaciones que un mismo texto recibía en Antioquía, en Alejandría, en Hipona, en Roma o en Jerusalén.

Los Padres relacionaban siempre el segundo significado con la confesión de la fe ortodoxa y con la comunión indispensable de amor dentro de la comunidad de la Iglesia, que eran reconocidas por todos como la *conditio sine qua non* del descubrimiento mismo de un segundo significado de las Escrituras inspiradas [17]. Cualquier referencia a la historia pasada, así como cualquier referencia a la precisión de la dicción literal del texto era sólo instrumental, secundaria y relativa respecto al acontecimiento Cristo-historia de la Iglesia [18]. Las preguntas que había que hacer al texto no nacían del mismo texto, sino que nacían, por ejemplo, de una provocación herética –en la medida en que esta provocación perturbaba el goce sereno de la fe tradicional–, o de una situación histórica nueva que se hubiera desarrollado en la sociedad, o finalmente de la experiencia personal de un camino de fe particular, que se sentía la necesidad de iluminar.

La primera serie de interrogantes puede ilustrarse con el ejemplo de la gran producción exegética de Orígenes [19]. La segunda, con el trabajo de Eusebio de Cesarea [20]. La tercera, finalmente, con la obra exegética de los grandes Padres capadocios [21], y de Juan Crisóstomo [22] en particular; a los que deberían añadirse, en la tra-

16. Cf. las observaciones tan apropiadas de J. Tigcheler, *Didyme l'aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégètiques importants de son commentaire sur Zacharie*, Nijmegen 1977, 10-15.

17. Cf. G. I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa*, 119-122.

18. CF. J. Tigcheler, *Didyme*, 112.

19. Cf., por ejemplo, su monumental *Commento al Vangelo di Giovanni*, edición de E. Corsini, Torino 1968, con la magnífica introducción del editor.

20. Cf., por ejemplo, Eusebio de Cesarea, *Sulla vita di Costantino*. Introd., trad. y notas de L. Tartaglia, Napoli 1984.

21. Es clásico Gregorio de Nisa, *La vita di Mosè*. Introd., trad. con texto griego y notas de M. Simonetti, Vicenza 1984.

22. Cf. Juan Crisóstomo, *Panegirici su San Paolo*. Trad., introd. y notas de S. Zincone, Roma 1988.

dición latina, al menos Jerónimo [23], Agustín [24] y Gregorio Magno [25], con sus émulos medievales.

Habría que mencionar aparte a los Padres que conectaron su exégesis bíblica especialmente con la mistagogia sacramental litúrgica, como por ejemplo Cirilo de Jerusalén y Ambrosio de Milán. Por último conviene recordar que los Padres y escritores cristianos de otras tradiciones, como la siríaca, la copta, la armena, etc., se movían con métodos sustancialmente análogos a los que estaban presentes en las más vastas tradiciones griegas y occidentales [26].

2. *Los Padres entre la tipología y la alegoría*

a) *El descubrimiento de la exégesis patrística*

A mediados del siglo XX hubo una gran discusión entre los especialistas de la exégesis de los Padres sobre la posibilidad o imposibilidad de reducir el método exegético de los Padres cristianos a una lectura tipológica de las Escrituras, o si se debería hablar más bien de una lectura alegórica o espiritual en ellos.

Los dos contrincantes de este encendido debate fueron dos jesuitas franceses, que más tarde serían nombrados cardenales: J. Daniélou y H. de Lubac [27].

23. La importancia de Jerónimo para la exégesis del Occidente latino es múltiple. Comprende desde el trabajo titánico de la *Vulgata*, hasta la traducción de varias obras de Orígenes, como la *Homilía al Cantar de los Cantares*; desde sus frecuentes consejos de orden metodológico, hasta las indicaciones de método sobre la *lectio divina*, de las que están llenas sus *Cartas*. Cf. D. Gorce, *La «lectio divina» nell'ambiente ascetico di S. Girolamo*, Bologna 1991.

24. Cf. sobre todo su *Commento al Vangelo di san Giovanni*, I-II. Texto latino de la ed. maurina, trad. y notas de E. Gandolfo, Roma 1968.

25. Son muy conocidas sus *Homilías sobre Ezequiel*; cf. el texto en Gregorio Magno, *Omelie su Ezechiele*, I-II. Introd. y texto latino revisado por V. Recchia, trad. y prólogo de E. Gandolfo, Roma 1992-1993.

26. Para una documentación ulterior, cf. A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, sobre todo las contribuiciones de T. Orlandi, *La patrologia copta*, 457-502, y P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriaca*, 503-603.

27. De estos dos autores se pueden leer los títulos señalados en la bibliografía general, a los que hay que añadir los siguientes que hemos utilizado ampliamente para resumir sus tesis fundamentales: J. Daniélou, *Les divers sens de l'Écriture dans la Tradition Chrétienne primitive*: EphThL 24 (1948) 119-126; H. de Lubac, *Typologie et allegorisme*: RScR 38 (1947) 180-226.

Durante aquel debate los dos patrólogos propusieron cada uno su propia interpretación de la metodología exegética de los Padres, que intentaremos sintetizar en los dos modelos siguientes.

b) *El modelo tipológico*[28]

Dando por descontado que una lectura cristiana de la Biblia supone la presencia en ella de dos significados, se distingue entre el significado literal, identificado con lo que entendió el autor del texto inspirado, y el significado tipológico, identificado con lo que la lectura del creyente cristiano descubre en el texto inspirado.

Este segundo significado tiene como objeto, por definición, el misterio de Cristo. Esto significa que los personajes, sucesos, instituciones del Antiguo Testamento tienen, además del sentido que les atribuyó el autor humano, un sentido que les confiere el autor divino. De tal manera que el sentido querido por el autor humano puede entenderse entonces como profecía, figura, sombra del sentido que tiene para el autor divino.

Además, desde el momento en que el sentido querido por el autor divino se refiere al *Christus totus*, es decir, no solamente al Cristo conocido por la historia, sino también al Cristo experimentado en la fe, se deduce que el significado tipológico abarca, en una especie de abrazo único, todo el misterio de Cristo y de la Iglesia. Alcanzando las insondables riquezas del misterio escriturístico, los ojos del creyente cristiano descubrirán en él tantos significados «tipológicos» como son los aspectos del misterio igualmente insondable de Cristo y de la Iglesia.

Dando por supuesto que de este modo el terreno se abre de hecho a una serie infinita de significados, se intenta reagrupar las diversas aproximaciones de la exégesis tipológica en cinco grandes modelos, que presuponen todos ellos un conocimiento correcto del primer significado, es decir, del que hemos llamado «sentido literal».

Estos grandes modelos se inspiran en:

28. Es el modelo dentro del cual prefiere colocar la exégesis de los Padres J. Daniélou. Cf. J. Daniélou, *Les divers sens de l'Écriture*. Pero también otros autores, como por ejemplo R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*, y M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, comparten sustancialmente este planteamiento.

1) La visión del misterio de Cristo en las circunstancias de su vida terrena

En este modelo, llamado también «modelo mateano», los textos del Antiguo Testamento se identifican hasta tal punto con los hechos de la vida de Jesús que acaban a veces convirtiéndose en parte integrante del texto del Nuevo Testamento, tal como lo leían o comentaban los Padres.

2) La visión del misterio de Cristo en los misterios llevados por él a su cumplimiento

Los que siguen este modelo se ven llevados, en general, a crear una verdadera lista de «misterios» del Antiguo Testamento cumplidos en el Nuevo. Lógicamente, forman parte de esta lista sobre todo aquellos «misterios» que están ya recogidos por el Nuevo Testamento, como por ejemplo: el arca de Noé y el diluvio, el cordero pascual, la serpiente de bronce, la figura de David, el signo de Jonás, etc. Siguiendo uno tras otro estos «misterios» se puede construir en realidad una propia y verdadera teología bíblica que permita proponer el misterio de Cristo sirviéndose únicamente de categorías bíblicas.

3) La visión de Cristo en sus misterios celebrados por la liturgia de la Iglesia

En este modelo se vuelven a leer las «figuras» sacadas del Antiguo Testamento, una vez que se han referido a los «misterios» realizados en Jesús de Nazaret, en el contexto de lo que, en la fe, se considera una prolongación de la acción redentora de Cristo en los «sacramentos» celebrados por la Iglesia. El contexto más natural de este tipo de exégesis es el de las llamadas «catequesis mistagógicas», que introducen a los fieles en la comprensión más profunda de los gestos y de las palabras que acompañan a los «sacramentos de la iniciación» cristiana.

4) La visión de Cristo en los misterios realizados por él en la vida espiritual del cristiano

Este modelo parte del presupuesto de que todo cristiano, como miembro del cuerpo de Cristo, está llamado a cumplir *ea quae desunt*

passioni Christi; para ello, los hechos y los personajes del Antiguo Testamento pueden indicar aquellos aspectos del misterio de Cristo que el creyente puede y tiene que hacer suyos en su camino hacia el cumplimiento del Reino.

5) La visión de Cristo en el misterio de su retorno glorioso

Es el modelo exegético que, siguiendo el método ya presente en el Apocalipsis de Juan, lee las «figuras» del Antiguo Testamento como profecías o preanuncios de lo que habrá de verificarse al final de los tiempos.

c) *El modelo alegórico*[29]

Este modelo parte del presupuesto de que Jesús de Nazaret no es solamente el objeto de la exégesis cristiana del Antiguo Testamento, sino también el exegeta que esa misma exégesis puede permitirse. Es decir, el creyente puede presumir de entrar en los «misterios» de Cristo, en la medida que se hace discípulo dócil de la enseñanza «exegética» de Jesús de Nazaret, hasta el punto de transformarse en él. La mayor profundidad del conocimiento de los «misterios» escondidos en el Nuevo Testamento dependerá, por tanto, de la mayor adhesión, no sólo intelectual sino también vital, a la enseñanza y a la persona de Jesús de Nazaret.

De aquí la posibilidad de un progreso gradual en la comprensión del texto bíblico, ligado a la adhesión progresiva del exegeta a Cristo y a sus enseñanzas en el camino personal de la fe en él.

La dimensión vertical de «profundización» en el sentido, propia de este tipo de aproximación al texto bíblico, se traduce mejor con el término «alegoría» que con el término «tipología», la cual apela con mayor claridad, como puede advertirse en el modelo precedente, a la «expansión» del sentido.

Dentro de este modelo se propone un esquema que se hizo tradicional, aunque no siempre advertido por todos conscientemente, tan-

29. Es el modelo dentro del cual prefiere colocar H. de Lubac la exégesis de los Padres. El teólogo jesuita intervino repetidamente en varios artículos a favor de este su modelo de referencia, pero para una documentación esencial bastará referirse a sus dos obras citadas *Exégèse mediéval*, Paris 1959, y *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, a las que se puede añadir, con especial referencia a Orígenes, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma 1971.

to en los Padres de lengua griega como en los latinos, y que un autor del siglo XIII[30] sintetizó en el siguiente dístico que se hizo famoso:

Littera gesta docet; quid credas, allegoria;
moralis, quid agas; quo tendas, anagogia.

También en este esquema, definido frecuentemente como «doctrina exegética de los cuatro sentidos», se supone como adquirida la presencia de dos significados en el texto bíblico: el del autor humano y el del autor divino, pero a propósito del segundo significado se especifica:

1) *La dimensión dogmática*, que identifica en el misterio de la persona de Cristo la alegoría, es decir, el Otro anunciado o proclamado (según el sentido etimológico de *allegoria*, término compuesto del griego *allo* y *agoreuo*) a escondidas, en secreto o misteriosamente, por la *littera* del Antiguo Testamento que expone los hechos.

2) *La dimensión moral* –llamada también a veces *tropológica* (de *tropos*, en griego, que indica modo o modalidad)–, que especifica la propuesta de comportamiento manifestada por el texto bíblico, una vez que ha sido iluminado por la referencia al misterio de la persona de Cristo.

3) *La dimensión anagógica* (del griego *ana-ago*, que indica una proyección hacia arriba) que, orientando continuamente al exegeta hacia lo que transciende la comprensión humana que es posible tener de cada uno de los textos, relativiza todo lo que se ha captado convirtiéndolo, al mismo tiempo, en un escalón de acceso a una comprensión constantemente más alta[31].

d) *Corolarios del método alegórico*

Creo que hay que referirse a la última dimensión, la anagógica, para leer en su debido contexto algunos corolarios del método alegórico que parten de una teorización particular, presente en el libro IV (capítulo 2) de la famosísima obra *De Principiis*, de Orígenes[32].

30. Se trata de Agustín de Dacia († 1282). Cf. P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987, 54.

31. Un bellísimo ejemplo en Orígenes, *In Numeros, Hom. XVII*, 14, GCS VII, 159-160.

32. Cf. el texto en la traducción de Rufino en GCS V, 308-313.

Orígenes, vinculando de forma muy estrecha la visión antropológica griega a una cita paulina (1 Tes 5, 23), que distingue en el compuesto humano los tres componentes *sôma, psyché* y *pneuma*, concluye con el siguiente silogismo: la Escritura se ha dado para la salvación del hombre, de *todo* el hombre; pero el hombre está compuesto de *sôma, psyché* y *pneuma*; luego la Escritura tiene que poseer necesariamente una propuesta salvífica tripartita, que impone distinguir en ella tres niveles de significado: el primero relativo al *sôma*, el segundo relativo a la *psyché* y el tercero relativo al *pneuma*.

Siguiendo adelante en su razonamiento Orígenes señalaba, asumiendo ciertos esquemas usuales en los gnósticos de su tiempo, que el *significado somático* de la Escritura tenía que ser adecuado para los *somatikoi* (en latín, *carnales*); al *significado psíquico* podían acceder los *psychikoi* (en latín, *psychici*), mientras que el *significado pneumático* era patrimonio exclusivo de los *pneumatikoi* (en latín, *spirituales*).

Esta visión antropológica podía aplicarse tanto a las diversas edades de cada individuo, en su crecimiento o *anagogé* (literalmente, *subida*) hacia la realización plena de su ser humano, como a un grupo de individuos que hicieran comunitariamente el mismo tipo de itinerario.

De este modo se establecía una distinción de sentidos bíblicos que, refiriéndose a la teoría de las tres etapas fundamentales de la maduración humana, ya ampliamente difundida por el medioplatonismo, proponía a los llamados *principiantes* el significado *somático*; admitía a los *proficientes* al significado *psíquico*; y reservaba para los *perfectos* el significado *pneumático*.

Se tuvo así una visión tripartita de los significados del texto bíblico que, a través de J. Casiano [33], se difundió también en Occidente dando origen al *triplex sensus* de los Padres latinos, análogo a los *sensus litteralis, moralis, mysticus,* a pesar de que la terminología no es siempre coherente y unitaria.

Dentro de este esquema tripartito el mismo Orígenes, seguido también en esto por otros Padres griegos y latinos, propuso dos especificaciones ulteriores:

33. Cf. la *XIV Conlatio Abbatis Nestoris Prima: De spiritali scientia*, cap. VIII, en J. Cassien, *Conférences VIII-XVII*, introducción, texto latino, traducción y notas de E. Pichery (SC 54), Paris 1958, 189-192.

a) Una de ellas se refería a la historia, entendida en su globalidad como *historia salutis*[34], que permitía atribuir el significado *somático* (identificado con el *sensus litteralis*) al pueblo hebreo que había vivido en la fase histórica anterior a Cristo; el significado *psíquico* –que en este caso, sin embargo, es llamado *pneumatikós* (*spiritualis* o *moralis* en latín)– a la comunidad del Nuevo Testamento o Iglesia; y el significado *pneumático* (llamado ahora también *mystikós/mysticus*), a la realidad escatológica del Reino futuro.

b) La otra se refería al misterio global de Cristo *caput et membra*[35], que permitía referir el sentido *somático* (*corporeus/litteralis/materialis*) al significado que poseía el texto bíblico en su sentido obvio (en griego se le definía muchas veces como *procheiros*); el sentido *psíquico* –que en este caso preferían llamar *alegórico* (pero también a veces *pneumatikós* o *spiritualis*)–, al misterio global cuerpo de Cristo/Iglesia; el sentido *pneumático*, que también en este caso preferían llamar *mystikós/mysticus*, a cada uno de los bautizados como miembro del mismo cuerpo de Cristo/Iglesia.

3. *El método de la* «lectio divina»

a) *El exegeta en la exégesis*

Los dos modelos indicados por Daniélou y De Lubac tuvieron un papel muy importante a la hora de fijar unos puntos de referencia finalmente estables en un *mare magnum* bastante difícil de domesticar, como es el de la exégesis bíblica en la tradición cristiana. Pero por sí solos no parecen suficientes para dar razón de todo lo que se descubre en la investigación de la metodología exegética utilizada por los Padres.

Por eso mismo, hoy se tiende a integrar los dos modelos que hemos indicado con un tercer modelo llamado habitualmente de la *lectio divina*[36]. Un método bastante presente en el periodo patrístico, sobre todo en los ambientes más propiamente monásticos.

34. Cf. Orígenes, *In Leviticum, Hom. V*, 1: GCS VI, 332-334.

35. Corresponde a este esquema de pensamiento exegético todo el Comentario de Orígenes al Cantar de los Cantares.

36. En estos últimos años se ha hablado mucho de la *lectio divina*, pero creo que la exposición más exhaustiva es la que presentó G. Giurisato, *Lectio divina oggi*, en *La mediazione culturale del monachesimo*, Parma 1987, 115-149, con amplia bibliografía.

En el método de la *lectio divina* se dan por supuestos, al estar ya pacíficamente adquiridos en todas partes, los dos modelos descritos anteriormente, comprendidos los corolarios. Pero se dedica mayor atención a la praxis concreta del trabajo y de la elaboración exegética, de tal forma que se propone como un todo, tanto el trabajo a realizar respecto al texto, tomado en su materialidad filológico-literaria, como el trabajo a realizar en la interioridad del sujeto o exegeta que analiza el texto.

De allí resulta entonces una especie de reacción química entre el objeto y el sujeto de la exégesis bíblica en el sentido de que, por una parte, es el texto el que se aclara a la luz del exegeta, pero por otra es también el exegeta el que se ilumina a su vez con la luz que el texto arroja sobre él[37].

En este misterioso *feedback* entre el sujeto y el objeto del trabajo exegético se engendra en realidad un *motus perpetuus* que permite al uno y al otro crecer hasta el infinito gracias a la energía que se comunican mutuamente.

Parece ser que fue Gregorio Magno el primero que sintetizó todo este proceso en una expresión a la que han dedicado una enorme atención los patrólogos de estos últimos años: *Divina eloquia cum legente crescunt.*

En un intento por indicar al menos las fases iniciales de este *motus perpetuus*, podríamos trazar los pasos metodológicos siguientes[38].

37. Para toda la problemática relacionada con esta idea, cf. P. C. Bori, *L'interpretazione infinita*, 13-41.

38. En la exposición metodológica de lo que sigue tomo como punto de referencia el siguiente texto sintético origeniano presente en Orígenes, *Matthaeuserklärung*., t. X, 15, GCS X, 18-19, del que he propuesto una lectura particular en *«Lot si rifugiò nella grotta con le sue due figlie». L'interpretazione origeniana di Gen 19, 30 e ss*: Parola, Spirito e Vita 26 (1992) 215-231, pero añado a ello toda una serie de indicaciones metodológicas sacadas de algunos autores, más o menos conocidos, que se han dedicado a explicitar el método de la *lectio divina*, que como praxis habitual del creyente se remonta al menos al autor inspirado del Sal 1, pero del que se habla explícitamente como de una praxis característica del monje cristiano en las fuentes más antiguas, conocidas por la tradición monástica, como por ejemplo la *Vita Antonii*, la *Carta II* del *Epistolario basiliano*, las *Cartas de Jerónimo* y la *Regula Benedicti*. No es posible, sin embargo, pasar por alto dos referencias: D. Gorce, *La «lectio divina» nell'ambiente ascetico di S. Girolamo*, Bologna 1991, y B. Calati, *Spiritualità monastica. «Historia salutis». Saggio di una metodologia della spiritualità monastica*: Vita Monastica 56 (1959) 3-48. Debo añadir además, especialmente por sus preciosísimas aclaraciones sobre el método prosopológico, M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier (IIe-Ve siècles)*, I. *Les travaux des Pères grecs et latins sur le*

b) *Lectura atenta del texto*

Este primer paso de la *lectio* exigía no sólo una comprobación correcta de la autenticidad del texto, sino también una atención especial:

1) a la consonancia o no del texto con la fuente original;
2) a la enumeración de las variantes textuales;
3) a las posibles traducciones del propio texto;
4) a ciertos detalles de orden gramatical, sintáctico o etimológico eventualmente presentes.

Se ponía además una atención particular:

1) en el análisis «prosopológico», sobre todo de los textos salmódicos o narrativos;
2) en la indicación de los «modos habituales de expresarse» (*synetheia*) del autor bíblico;
3) en la identificación de los estilos y de las figuras retóricas, y su interpretación.

De este primer escalón de la *lectio* formaban parte igualmente dos pasos metodológicos de enorme importancia, a saber:

1) la inserción del texto en el conjunto unitario de los dos Testamentos;
2) un juicio de adecuación o no del significado «aparente» del texto con el *depositum fidei* custodiado en la confesión de fe de la Iglesia.

Para educar más en concreto en la atención del corazón y de la mente al texto bíblico analizado, los Padres subrayaban en esta fase de la *lectio* la importancia decisiva del *De pugna daemonum*.

A pesar de que una preocupación de este tipo les puede parecer extraña al tema a los exegetas contemporáneos, no podemos menos de recordar una norma previa como esta, dado que constituía una de las columnas sobre las que los Padres construían la posibilidad misma de realizar un trabajo exegético.

psautier. Recherches et bilan, Roma 1982, y lógicamente, lo que me ha hecho comprender Gregorio de Nisa en la elaboración de mi trabajo *La Teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Roma 1981.

El *De pugna daemonum* era un conjunto de recomendaciones que hoy definiríamos como ascético-disciplinares, que intentaban ayudar al exegeta a liberarse, en la medida de lo posible, de las pasiones (*pathê*) que habrían podido imponer una perspectiva parcial, unilateral, y por tanto limitada y sumamente subjetiva, a la comprensión del texto examinado.

El exegeta no tenía que preocuparse solamente de descubrir la consecuencialidad (*akolouthia*) objetiva del texto, sino de recibir el sentido revelado por el texto en una mente y en un corazón que tendrían el don de una visión en profundidad (*theoria*) únicamente con la condición de que los ocupase plenamente la ausencia de pasiones (*apatheia*) y la serenidad (*galenē*).

Por otra parte, la exégesis de un texto determinado no podía pretender haber alcanzado el *skopós* último de todo el trabajo, si no había llevado al descubrimiento de su *opheleia* (o *utilitas*) para la vida concreta del creyente o de la comunidad de la Iglesia.

La garantía y la verificación de que se había alcanzado ese estado ideal del corazón y de la mente las daba luego la adhesión a la *orhodoxia* y a la *orthopraxis* que la Iglesia quería.

De aquí nacía una doble convicción:

1) el hereje, precisamente por la parcialidad pasional de su posición, no podía, por definición, comprender el verdadero sentido de las Escrituras inspiradas;

2) el corazón y la mente impregnadas del *agapē* de Cristo no podían sustancialmente fallar en la comprensión última del texto, a pesar de todas las objeciones en contra –incluida la de una «falsedad», que lógicamente se consideraba sólo como aparente–, respecto al sentido «literal» de dicho texto.

De este primer escalón de la *lectio* formaban parte finalmente algunos consejos prácticos como el de *transcribir, memorizar, traducir* o *confrontar las diversas traducciones recibidas de un texto*, que preparaban de manera particularmente eficaz el paso al escalón superior del método.

La collatio *de los textos*

Este segundo escalón de la *lectio* sólo podía alcanzarse como consecuencia natural del primero. Precisamente en el paso miste-

rioso del primer escalón al segundo, el método de la *lectio divina* revelaba la conexión fundamental que existe entre las provocaciones del texto y la capacidad del exegeta parta ver en ellas unas «ocasiones que no había que perder» (*kairoi*) para hacerse guiar por los destellos que emanan de los resquicios de la «trama» (*textus*) textual, descubriendo la fuente de luz que se esconde dentro del texto.

El modo concreto utilizado por los Padres, para pasar de las «alusiones» del *textus* a la fuente misma de la luz, era el de establecer un contacto entre lo que estaba presente en el texto examinado y lo que se observaba en él de adecuación al conjunto de los dos Testamentos y al *depositum fidei* custodiado por la Iglesia. Todo el arte del exegeta radicaba en esta capacidad o falta de capacidad para discernir sobre la adecuación de los textos, a fin de «colacionar» ese género de referencias con el bloque unitario de los dos Testamentos y con el patrimonio común de la Iglesia, que podían establecer de verdad un vínculo sólido entre ellos y con el texto que había que analizar.

Es obvio que en todo este proceso tenía un importante papel no sólo la inteligencia del exegeta y la amplitud de su cultura histórico-bíblica, teológica y literaria, sino también la profundidad o no de su mirada de fe sobre el conjunto de los libros de las sagradas Escrituras y sobre el patrimonio de fe de la Iglesia.

Hay que añadir finalmente que la *collatio* se llevaba a cabo teniendo en cuenta, bien sea el significado literal de los textos, bien su significado tipológico, alegórico o espiritual. En efecto, el botín resultaba tanto más rico cuanto más recurría el exegeta a la perspectiva «simbólica», propiamente dicha, de los textos que la *memoria Scripturarum* le había permitido «recoger» (en latín, *conferre-collatio*; en griego, *synagein*).

d) *Rumiar el texto*

No he encontrado un término más apropiado que éste para indicar el escalón siguiente de la *lectio*. Los términos correspondientes son: en griego *myrikizein* y en latín *ruminatio*; en griego supone el trabajo propio de la abeja encerrada en su «celdilla» (*kellion*), y en latín el comienzo de la digestión característica de los rumiantes. Estas dos referencias semánticas suponen por tanto un contexto de reposo, de paz, de soledad y de silencio.

Rumiar es algo que sucede de todas formas de un modo misterioso y casi «automático». Surge espontáneamente la referencia a Mc 4, 28 (*automàtê hê gê karpophorei*). Lo que en esta fase podía hacer el exegeta se reducía en realidad a la espera del que guarda celosamente el tesoro que ha almacenado, y espera a que el tesoro fructifique por sí mismo.

Alguien ha identificado este escalón de la *lectio* con la *meditatio*, pero esta referencia me parece reductiva, dado que la «meditación» habría comenzado ya con la «lectura atenta» y la *collatio*, y habrá de proseguir en el escalón posterior que pronto indicaremos.

El rumiar debe verse entonces, según creo, dentro de aquel espacio-tiempo de la pasividad que experimenta todo intelectual, poeta, artista, místico o «espiritual», en la inefable esperanza de que, una vez superado el tiempo adecuado de la gestación, se presente finalmente lo *novum* e inaudito como un acontecimiento que simplemente «se da», gratuitamente, lo mismo que es gratuito el don de la vida, a pesar de todo, para los padres y madres de la tierra.

e) *El careo*

Tampoco en este caso he encontrado ninguna palabra mejor para traducir el griego *sygkrinein* o el latín *inquirere*.

El contexto semántico exige sin duda un contexto forense. Efectivamente, en esta fase de la *lectio* se trataba de celebrar propiamente un proceso en el que se enfrentaban las diversas partes de un conjunto que ahora no tenía que ver solamente con el texto expresamente examinado, sino también con el propio exegeta. Los textos recogidos del conjunto unitario de los dos Testamentos y del *depositum fidei* de la Iglesia habían permitido, mientras se rumiaban, iluminar desde diversas perspectivas sincrónicas el texto analizado, el cual reverberaba entonces, inundado de luz, para encender el rostro y los ojos del propio analista.

El texto, revelando el secreto que mantenía oculto en las partes más íntimas de su ser, creaba en el analista el estupor inefable del que se sitúa frente a una «epifanía» inesperada de la verdad. Y la reacción no podía ser otra más que la de caer rostro en tierra en la conciencia inmediata de la propia indignidad absoluta. El exegeta se sentía puesto bajo el juicio del texto, cuyo sentido pretendía hasta hace

poco poseer. El filo de la verdad rasgaba el velo que cubría sus ojos, permitiendo a las lágrimas derramarse fuera para sanar el corazón con la luminosidad interior de la mente.

f) *La oratio*

Es preferible dejar en latín la designación de este escalón de la *lectio*, para no prestarse a la identificación excesiva del mismo con la plegaria.

La *oratio* latina comprende lógicamente la plegaria, pero indica ante todo y en primera instancia la declamación de un «discurso» o «sermón». En el modelo exegético de la *lectio divina*, la *oratio* expresaba el punto de llegada de un «concepto» (sería mejor hablar de «concebido») que había crecido hasta el punto de no poder quedar ya escondido en el silencio, y empujaba por eso con todas sus fuerzas para «salir a la luz» haciéndose presente con el «pronunciamiento» (en griego, *prophorá*).

Las formas que asumía la *oratio* podían ser muy variadas y podían expresarse tanto en la proclamación de la verdad descubierta en el texto, gracias a la purificación de los ojos fruto de la *lectio*, como en la plegaria en todas sus formas, incluida la explosión de la alabanza y de la acción de gracias, o bien finalmente en lo que la Edad Media latina designará como *contemplatio*.

A propósito de esta última, que en la escala tradicional cuatripartita de *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* se presenta como meta de todo el proceso de la *lectio divina*, habría que especificar la diferencia entre el sentido que tenía en la lengua griega utilizada por los Padres el término *theoria*, que indicaba, como hemos observado, una «visión con detalle» del texto analizado, y el sentido que habría tomado el latín *contemplatio* en el uso que de él hacía un Gregorio Magno (siglo VI/VII) por ejemplo [39], o en la utilización del mismo término por parte de los autores medievales más tardíos.

39. Es famosísima su definición, presente en *In librum primum regum*, III. 171: «Contemplatio enim virtus est, non solum per quam Scriptura condita recognoscitur, sed per quam nondum cognita conderetur et per quam condita ad Dei voluntatem cotidie disponatur» (PL 79, 216C).

g) *La hagiografía exegética*

Dentro del método de la *lectio divina* los Padres utilizaban también un modo muy particular de hacer exégesis de un texto bíblico, que consistía en iluminar el texto con los dichos y los hechos atribuidos a un *vir Dei*, con la convicción de que la Escritura inspirada estaba ya grabada de algún modo en los «lomos» de los amigos de Dios, de tal forma que el contacto entre el espíritu presente en el *vir Dei* y el espíritu presente en las letras de la Escritura permitía que uno fuera luz clarificadora para el otro.

Este modo de hacer exégesis parece ser que tuvo su origen en el intento de los maestros judíos de responder satisfactoriamente a la pregunta sobre la posibilidad o no que tuvieron los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob de observar la Torá.

La respuesta que dio Filón a esta pregunta fue: «Los patriarcas vivieron *según la Torá*, porque, a pesar de que les faltaba el texto escrito, poseían aquella *recta ratio* o inteligencia pura que les permitía vivir en todo y por todo según la ley que se promulgaría más tarde por Moisés. Más aún, la Torá promulgada por Moisés no fue otra cosa más que la descripción puntual y precisa de los dichos y los hechos que se referían a los patriarcas del Génesis» [40].

La tradición cristiana se adueñó muy pronto de esta respuesta filoniana y J. Casiano hizo de ella uno de los puntos fundamentales de su enseñanza sobre la exégesis cristiana de los Salmos en el capítulo XI de su *Collatio X, «De oratione»* [41].

Gregorio Magno la recogió en su enseñanza, como se deduce entre otras cosas de la definición de la *contemplatio* que hemos citado en la nota 39, y la tradición litúrgica latina aplicó finalmente este modelo a san Benito, del que canta en la *Sequentia sollemnitatis*: «*Spiritu omnium justorum repletus fuit*».

40. Véase la documentación en I. Gargano, *Parola e crescita spirituale nei Padri* (Fiamma viva 33), Roma 1992, 89-111.

41. He aquí una brevísima cita de Casiano: «El ardor que le quema el alma le hace parecer un ciervo espiritual que pace en las montañas de los profetas y de los apóstoles, es decir, se alimenta de sus enseñanzas. Robustecido por este alimento, recibe en sí mismo todos los tesoros escondidos en las estrofas de los Salmos; canta aquellas estrofas, no como una obra compuesta por el profeta, sino como si fuera él mismo su autor; como una obra personal, en la más profunda compunción» (J. Casiano, *X Collatio abbatis Isaac secunda. De oratione*, c. XI (SC 54), 92.

4. *La exégesis en la Iglesia*

a) *«Ecclesia legit et tenet»*

Más allá de la metodología exegética propiamente dicha y más allá también de la mayor o menor coherencia de los Padres en la aplicación de uno u otro método de los que hemos descrito, hemos de llamar la atención sobre el contexto eclesial global en que se realizaba la misma exégesis [42].

En efecto, tan sólo de manera excepcional los Padres pueden asemejarse a los que hoy llamamos «exegetas» o «biblistas» en sentido técnico. No sólo los Padres hacían habitualmente exégesis bíblica cuando los motivaban intenciones pastorales o apologéticas, sino que además el contexto en que se desarrollaba la exégesis estaba constituido generalmente, no por el espacio solitario, propio de un intelectual que goza de los frutos de sus hallazgos personales, sino por el espacio eclesial.

Los Padres eran tan conscientes de esto que muchas veces declaraban abiertamente en el curso de una exposición exegética que la intuición de alguno de los significados descubiertos entre las líneas del texto tenía que atribuirse al don del Espíritu recibido gracias a la oración epiclética de los oyentes, escuchada por intercesión del Señor, que había prometido estar «presente donde dos o más estuvieran reunidos en su nombre».

b) *El contexto comunitario litúrgico* [43]

Hoy crece la convicción de que el Nuevo Testamento y quizás también gran parte del Antiguo nacieron o se convirtieron en apropiación definitiva de la comunidad creyente dentro del contexto litúrgico. Lo mismo ha de afirmarse lógicamente, *mutatis mutandis*, para el periodo patrístico. Toda la producción homilética de los Padres, y ante todo la de tipo mistagógico, no tendría ninguna posibi-

42. Véanse las preciosas observaciones metodológicas de A.-M. Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma 1989. Aunque el autor tiene como punto de referencia la exégesis del Cantar de los Cantares, sus indicaciones pueden considerarse como globalmente válidas para cualquier otra exégesis de la Biblia hecha en la Tradición.

43. Cf. AA.VV., *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e Liturgia*, I, Padova 1991.

lidad de ser comprendida adecuadamente sin la contextualización litúrgica necesaria. Teniendo en cuenta lo que hemos visto a propósito del método de la *lectio divina* con referencia al *divina eloquia cum legente crescunt* de Gregorio Magno, hemos de subrayar que, para este mismo autor, heredero en este punto de Basilio y de Juan Crisóstomo, la mayor penetración posible del texto bíblico era la que garantizaba el toque del Espíritu que actuaba dentro de la asamblea celebrante, empeñada juntamente en «cumplir y escuchar» el sentido de las Escrituras inspiradas [44].

Por lo demás, era una verdad obvia e indiscutible en la mentalidad de los Padres que la auténtica «comprensión» del texto bíblico escuchado se daba en la actuación plena de la misma, vivida por la asamblea litúrgica celebrante.

c) *El sentido de la tradición* [45]

La diversidad de las preguntas planteadas a la Biblia explica también, en la visión de los Padres, la diversidad de respuestas que se derivaban de ella, sin que esto haya roto la unidad sustancial del método de fondo recibido y conservado por la tradición. En efecto, esta tradición no se ha identificado con la repetición mecánica de una forma cualquiera de las propuestas de fe recibidas y transmitidas de generación en generación, sino que se ha percibido como el espacio en donde el contenido y el contenedor de la palabra de Dios se hacen presentes indisociablemente en la historia.

La Escritura, en cuanto texto escrito, estaba considerada de hecho como uno más entre la variedad de modos como la palabra de Dios se hace presente, y que estaba junto a ellos, como por ejemplo se había manifestado hecha carne en el individuo histórico Jesús de Nazaret nacido de María, y como la que se hacía visible en la comunidad concreta de la Iglesia cristiana [46].

La convicción de la íntima conexión recíproca de esta triple modalidad de presencia de la palabra de Dios impulsaba a los Padres a

44. Cf. la documentación en I. Gargano, *Per un ascolto «spirituale» delle Scritture secondo il pensiero dei Padri della Chiesa*: Parola, Spirito e Vita (1980) 197-200.

45. La síntesis más apropiada que conozco sobre este tema es la de H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*.

46. Cf. W. Yeomans, *Écriture et vie spirituelle dans la tradition: Origène*, en *Dictionnaire de spiritualité* 4, 147.

buscar y a garantizar, en la exégesis de cada uno de los aspectos de una u otra modalidad de presencia, la concatenación armónica con las otras. Por tanto, no era posible, en la mentalidad de los Padres, ninguna extrapolación de uno de los modos de presencia respecto al conjunto de los otros dos.

De todo lo anterior se deduce que no es posible entrar correctamente en el proceso cognoscitivo del misterio de Jesús de Nazaret sin la ayuda de las Escrituras y de la comunidad de la Iglesia. Y del mismo modo que tampoco es posible definir la Iglesia sin referirla a Cristo, reconocido como Cristo según las Escrituras y confesado como Señor, tampoco puede pensarse que, a sus ojos, una lectura de la página bíblica no esté inmediatamente vinculada, confrontada e iluminada con la vida de Jesús, por una parte, y por otra, con toda la vida de la Iglesia.

Esta visión, global y unitaria juntamente, parece ser que constituye para los Padres la *conditio sine qua non* de toda interpretación legítima y auténtica de la Escritura inspirada. De aquí la imposibilidad de un acceso a la Escritura que pudiera de algún modo realizarse fuera –y mucho menos en contra– de la comunión de la Iglesia y de la confesión ortodoxa de la fe.

d) *La dimensión sacramental*[47]

Junto con la relación Escritura-Tradición hay que destacar, en la metodología de los Padres, una dimensión que hoy llamaríamos «sacramental».

Los Padres estaban convencidos de que podían y debían atribuir a la Escritura inspirada todas aquellas prerrogativas o cualidades de que eran portadoras las otras dos modalidades de presencia de la palabra de Dios en la historia. Orígenes había aplicado, por ejemplo, *simpliciter* a la Escritura bíblica la expresión «Sancta Scriptu-

47. El ámbito en que recibía su luz más apropiada la dimensión sacramental de la Escritura era ciertamente el mistagógico. Cf., a este propósito, E. Mazza, *L'uso della Bibbia nella Liturgia: la mistagogia. Tentativo di approfondimento e rifondazione del senso*, en *La Bibbia nella Liturgia. Atti della XV Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Sassone Frattocchie (Roma) 18-22 agosto 1986*, Genova 1987, 97-129; a quien hay que añadir tambien I. Gargano, *L'uso della Bibbia nella liturgia: L'esegesi «spirituale» oggi*: Ib. 83-95; e Id., *«Scriptura cum legente crescit». Dal testo scritto al momento celebrativo*, en *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione*, Padova 1991, 153-182.

ra, quae ad hominum salutem divina largitione concessa est»[48], muy parecida a aquella otra «propter nos homines et propter nostram salutem», que acogió el Símbolo niceno-constantinopolitano para indicar el misterio del Verbo hecho carne en Jesús de Nazaret. En el periodo de los Padres parece ser un axioma la afirmación de que el Espíritu no solamente había «inspirado» las Escrituras, sino que «respiraba» también en las Escrituras sagradas.

La dimensión soteriológico-sacramental, que se reconoce al texto bíblico, permitía entonces mirar los significados dogmático-moral-místicos, no como posibilidades eventuales a las que recurrir de alguna forma *ad libitum*, sino como una verdadera y propia necesidad, en la medida en que esos mismos significados permitían al texto hacerse comprensible por la acción del Espíritu, que a través de ellos alcanzaba y transformaba la totalidad de la persona humana.

Para los Padres era imposible hablar de «comprensión» del texto, si sólo se le entendía en el plano del conocimiento intelectual, sin que, por el don del Espíritu, no se viera igualmente afectado el plano de la adhesión de fe y del correspondiente obrar práctico.

e) *La contemporaneidad con el misterio*[49]

En la exégesis moderna parece darse por descontado que hay que vincular la comprensión de un texto a la determinación del origen histórico y al sentido buscado por el autor en el preciso momento de concebir y de redactar aquel texto.

Los Padres, por el contrario, pensaban que era posible estar lejos del tiempo cronológico de la formulación de un texto como el bíblico, con tal de mantener una contemporaneidad con el misterio. Es de Gregorio Magno, por ejemplo, el axioma que luego se hizo común en Occidente: *extra tempus, sed non extra mysterium*[50].

La convicción y la conciencia de este tipo de contemporaneidad daba a los Padres la posibilidad de hacer «vuelos pindáricos» total-

48. Orígenes, *De principiis*, lib. V, c. II: GCS V, 313.

49. Léanse a este propósito sobre todo las páginas dedicadas por P. C. Bori, *L'interpretazione infinita*, 27-72, en relación a la metáfora de la Escritura como rueda en Gregorio Magno, al crecimiento del lector del texto y al crecimiento simultáneo del lector y del texto en la hermenéutica de Gregorio Magno sobre la visión del carro del profeta Ezequiel.

50. Gregorio Magno, *Omiliae in Hiezechielem*, II, III, 16 (Ed. Città Nuova III, 2), Roma 1993, 84.

mente asombrosos, que introducían habitualmente con proposiciones de este tipo: *factum audivimus, mysterium requiramus*[51].

El recurso a la contemporaneidad con el misterio les permitía relacionar textos absolutamente lejanos y dispares desde el punto de vista de una confrontación exegética correcta; pero sugestivos, a pesar de todo, y que encerraban un sentido confiado más bien al don imprevisto e improvisado de la intuición artística o espiritual que a una clara investigación correcta de tipo exegético. Y no cabe duda de que esta aproximación fundamentalmente simbólica a la realidad favorecía muchísimo su creatividad.

f) *La visión unitaria del libro*[52]

Filón de Alejandría, uno de los maestros indiscutibles de los Padres de la Iglesia, había comparado las Escrituras con un organismo vivo. Esta convicción suponía, por una parte, la posibilidad de descubrir una presencia de vida y, por tanto, de Espíritu, en la más mínima parte o expresión literal del libro que se creía inspirado. Pero, por otra, la posibilidad de sumergir un aspecto periférico, y por tanto marginal, en la totalidad del libro, para cargarlo así de toda una serie de significados, a los que el mismo texto no habría podido aspirar nunca si hubiera sido analizado únicamente en el interior de unos límites filológicos y contextuales.

Y cuando esta inmersión se llevaba a cabo teniendo también en cuenta esa unidad entre Escritura-Cristo-Vida de la Iglesia, a la que aludíamos antes, se asistía a una verdadera y propia explosión de significados que permitía algunas veces llegar a cimas muy altas de comprensión intuitiva del texto, aunque con frecuencia todo esto fuese acompañado de una verbosidad excesiva, carente de significado.

51. Agustín, *Tractatus in Johannem* 50, 6 (Ed. Città Nuova XXIV, 1), Roma ²1985, 1002.

52. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 162 escribe: «Cirilo de Alejandría llegó incluso a proclamar que los Libros sagrados formaban todos ellos un solo libro, cuyo autor era el Espíritu Santo» (cf. H. de Lubac, *Storia e Spirito*, 450).

5. *Observaciones finales*

La llamada exégesis patrística hunde ciertamente sus raíces en la enseñanza exegética del Nuevo Testamento. Pero los Padres cristianos no se limitaron a repetir mecánicamente las interpretaciones del Antiguo Testamento ya presentes en el Nuevo, sino que se dejaron enriquecer también de todo lo que la filología y el *ars rethorica* greco-romana habían ya descubierto y aplicado a la exégesis de los textos de la antigüedad considerados como inspirados. A los *testimonia* recogidos del Antiguo Testamento se añadieron así, muy pronto, tanto los resultados de una ampliación de la exégesis tipológica, ya fuertemente presente en el Nuevo Testamento, como las profundizaciones que habían hecho posibles la aplicación del método de la exégesis alegórica.

Las problemáticas que suscitaron las diferentes corrientes heréticas, las situaciones históricas que sacudieron al mundo grecoromano, sobre todo a partir del momento en que el emperador abrazó el cristianismo, el deseo de responder lo más adecuadamente posible a las instancias de maduración o de crecimiento espiritual de cada creyente, todo esto fue una ocasión propicia para afinar los métodos exegéticos, heredados y aplicados continuamente por las generaciones sucesivas hasta los últimos epígonos medievales.

Estos métodos pueden reducirse sustancialmente a cuatro: 1) método tipológico; 2) método alegórico; 3) método de la *lectio divina* y 4) método hagiográfico. Estos métodos alimentaron tanto la reflexión más propiamente teológico-sistemática sobre el dato bíblico y los relativos contenidos de la fe cristiana, como la profundización en el sentido de la historia a partir de la perspectiva cristiana, y como la actualización en la vida de fe, en todos sus niveles, de la propuesta del Nuevo Testamento.

El hilo unitario que enlaza los diversos métodos de los que hemos hablado, consiste en el principio de la unidad de los dos Testamentos, estrechamente unido a la convicción del doble sentido intrínseco a toda Escritura inspirada que, por definición, hace referencia *in solido* tanto al autor humano como al autor divino que produjo el mismo texto.

Finalmente, una característica esencial de la exégesis patrística es su eclesialidad. El libro de las Escrituras se recibe de manos

de la Iglesia y se le interpreta en el interior de la fe de la Iglesia. El vínculo indisoluble con su Señor, que hace de la Iglesia el Cuerpo místico de Cristo, permite descubrir en toda manifestación de vida de la Iglesia a lo largo de la historia, hasta el fin de los tiempos, una revelación progresiva de los misterios que, aunque presentes en el texto, sólo se revelan en el progreso de la historia humana. Este mismo principio permite además la intuición de una explicitación del sentido de las Escrituras en la vida espiritual de cada creyente.

De aquí la convicción universal de los Padres que los llevó al axioma fundamental del *factum audivimus, mysterium requiramus,* que por sí solo podría constituir de hecho el principio fundamental de todo método exegético patrístico cristiano.

Bibliografía para profundizar en el tema

a) *Premisas históricas*

J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris 1961; Id., *Études d'exégèse judeo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris 1966; B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*: vol. I. *Padri greci e orientali;* vol. II. *Padri latini;* vol. III. *Sant'Agostino*, Roma 1983-1986; M. Marin, *Orientamenti d'esegesi biblica dei Padri*, en A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 273-317; C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984; P. Riché-G. Lobrichon (eds.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984; M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1981.

b) *Los Padres entre la tipología y la alegoría*

E. Bianchi-B. Calati-F. Cocchini-I. Illich y otros, *La «Lectio divina» nella vita religiosa*, Bose 1994; P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987; B. Calati, *Sapienza monastica* (Studia Anselmiana 117), Roma 1994; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris 1950; Id., *Bible et Liturgie, La théologie biblique des sacrements et des fêtes*

d'après le Pères de l'Eglise, Paris ²1958; H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959, 3 vols.; Id., *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966; A. George-P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol V: *Il compimento delle Scritture*, Roma 1978; D. Gorce, *La «lectio divina» nell'ambiente ascetico di S. Girolamo*, Bologna 1991.

Glosario

Jean Louis Ska

El asterisco al lado de una palabra dentro de una definición indica que este término forma parte de la lista del glosario.

Actancial: que se refiere a los actantes* (esquema actancial, función actancial...).

Actante: la semiótica prefiere este término al de «personaje»; los actantes son las funciones o los papeles principales del relato que pueden ser asumidos por uno o varios personajes, y a veces por los mismos.

Agente: personaje secundario de un relato, que es el instrumento de una acción querida por un actor más importante.

Anagnórisis: término griego derivado de la *Poética* de Aristóteles (VI, 13 - 1350a, 33-34) y que significa «reconocimiento»; resolución* de ciertos relatos en donde se da un paso al (re)conocimiento, una transición de la ignorancia al conocimiento.

Analepsis: término derivado del griego, que significa «recuperación»; el hecho de dar una información o de contar un hecho que el relato anterior había pasado en silencio (vuelta atrás, «retour en arrière», «flash-back»). Cf. prolepsis*.

Antagonista: entre los personajes del relato, aquél que se opone a la acción del protagonista* o héroe.

Autor implícito: en el esquema de comunicación narrativa, personalidad del autor que se deduce de las opciones, valores, juicios y visión del mundo propios del relato.

Autor real: en el esquema de comunicación narrativa, personalidad del autor externo al relato.

Ayudante: uno de los actantes* del modelo semiótico. Función que consiste en ayudar al sujeto* (héroe) en su búsqueda del objeto* (misión).

Comienzo de la acción (inglés: «inciting moment»): según el modelo clásico de análisis del relato, parte de la trama* en donde aparece por primera vez el problema o el conflicto de un relato.

Comparsa: actor o personaje secundario, que tiene un papel meramente pasivo.

Complicación: Según el modelo clásico de análisis de una trama*, parte donde se va resolviendo progresivamente el problema o el conflicto; etapas diversas que llevan a la resolución* o al desenlace*.

Conclusión: En el modelo clásico de análisis de una trama*, la última parte del relato. Puede contener una etiología*, una lección moral, o simplemente una veloz información sobre la suerte posterior de los personajes o los acontecimientos sucesivos.

Contraste (inglés: «foil»): personaje de un relato que tiene la función de poner de relieve las cualidades o las características de otro personaje más importante.

Contrato (manipulación): término del análisis semiótico del relato que designa la parte de la narración en donde se establecen las relaciones esenciales entre los principales actantes*, entre el destinatario* (mandatario*) y el sujeto* (protagonista* o héroe), en torno al programa narrativo* o el de la misión que hay que cumplir.

Cuadro: en el análisis de las formas verbales o de los elementos de un relato, forman parte del cuadro los elementos estáticos de la acción dramática; las formas verbales son sobre todo el imperfecto; el cuadro se describe a veces con la ayuda de proposiciones circunstanciales.

Descripción: parte del relato donde no sucede nada, pero donde el narrador describe el cuadro, las circunstancias o los personajes. En una descripción no hay tiempo contado*, sino tiempo contante*.

Desenlace: equivalente al término resolución*.

Destinatario: en el esquema actancial* de la semiótica*, el destinatario es el beneficiario de la acción del relato, aquel en favor del cual el sujeto* (héroe) emprende la acción que le ha confiado el mandatario*.

Diégesis: término griego que se remonta a Platón (*Rep.* 392c-395; cf. Aristóteles, *Poética* XXV-XXVI = 1460b-1462b); significa «relato en estado puro». Término moderno que equivale a historia* y que se opone a relato* (texto concreto), discurso* o narración*. Cf. fábula*.

Dinámico: propiedad del carácter de un personaje que va evolucionando a lo largo del relato. Opuesto a estático*.

Discurso: este término puede tener varios sentidos:
1) Opuesto a narración*, designa todas las partes de un relato en donde el narrador refiere al pie de la letra las palabras de los personajes. Estos «discursos directos» van introducidos por indicadores como «él/ella dijo; ellos/ellas dijeron».
2) Opuesto a historia* o diégesis*; equivale al término *sjužet* de los formalistas rusos.

Discurso deliberativo: término de la retórica clásica; designa un discurso que trata del futuro.

Discurso epidíctico: término de la retórica clásica; discurso de encomio que se refiere en general al presente.

Discurso exhortativo: término de la retórica clásica, subcategoría del discurso deliberativo*; en un discurso exhortativo, un personaje invita a otro o a otros a obrar; lo hace a través de órdenes o de otros términos análogos y para este fin emplea el imperativo o formas verbales afines.

Discurso judicial: término de la retórica clásica; el discurso judicial trata del pasado.

Discurso predictivo: término de la retórica clásica, subcategoría del discurso deliberativo*; este discurso contiene el anuncio de acontecimientos futuros.

Duración: categoría temporal; relación entre el tiempo contante* y el tiempo contado* de un relato, es decir, el tiempo efectivo que la narración dedica a los sucesos contados.

Elipsis: categoría temporal; lapso de tiempo y de acontecimientos pasado en silencio en el relato. En una elipsis ningún tiempo contante* corresponde al tiempo contado*. Cf. velocidad*.

Emisor: término de la lingüística; instancia productora del mensaje que se ha de transmitir.

Escena: en el vocabulario narrativo habitual, subdivisión del relato. Las escenas se distinguen según los siguientes criterios: cambio de acción, cambio de actores, cambio de tiempo o de lugar.

Opuesta a sumario*, escena designa las partes del relato más desarrolladas y detalladas, por ejemplo, las que contienen diálogos. Cf. velocidad*.

Escena típica: relato que sigue un esquema conocido: se encuentra un cierto número de elementos fijos en un cierto orden. Algunos de estos elementos pueden ser modificados o incluso eliminados, puede cambiarse el orden, pero los elementos presentes son siempre suficientemente numerosos y su orden suficientemente respetado de tal manera que la escena sea reconocible.

Escenario: Cf. cuadro*

Estático: se dice del carácter de un personaje que no conoce ningún desarrollo interior, sino que permanece idéntico a lo que era en el momento de su primera aparición en el relato. Opuesto a dinámico*.

Etiología: del griego *aitia* (causa); procedimiento narrativo que consiste en explicar un nombre, una costumbre, una institución o un fenómeno natural a través del relato de su origen.

Explication du texte (francés): «Explicación del texto»; escuela de crítica literaria que corresponde al *New Criticism** de lengua inglesa.

Exposición: término del análisis clásico del relato; parte de la trama* en donde se presentan las informaciones indispensables para la comprensión del relato y relativas a la situación que precede al comienzo de la acción*.

Extradiegético: propio de lo que es externo al relato. Opuesto a intradiegético*.

Fábula: término de los formalistas rusos, opuesto a *sjužet**; el relato tal como lo reconstruye el lector cuando colma las lagunas y restablece el orden cronológico de los sucesos presentados en el discurso* o *sjužet** (texto concreto). Cf. diégesis*, historia*, relato*, *sjužet**.

Flat character (inglés): carácter plano; se dice de un personaje de carácter estereotipado y que reacciona del mismo modo siempre que se encuentra en circunstancias semejantes; su comportamiento resulta por tanto previsible. Opuesto a redondo* (inglés: «round») y análogo a estático*.

Focalización: técnica narrativa que consiste en ampliar o restringir el campo perceptivo del lector. El lector puede saber todo lo que sabe el narrador (ausencia de focalización, focalización variable o focalización-cero); puede saber lo que sabe uno o varios personajes (focalización interna); o puede saber únicamente lo que es capaz de percibir un testigo externo a la acción (focalización externa). Sinónimos: punto de vista*, perspectiva*.

Focalización externa: la focalización o la perspectiva se llama externa cuando el lector puede saber solamente lo que es capaz de percibir un observador externo. El narrador evita las intrusio-

nes* y no revela los pensamientos íntimos de los personajes. En este caso el lector sabe menos que los personajes.

Focalización interna: la focalización o la perspectiva se llama interna cuando el relato o una parte del mismo refiere lo que ha podido percibir uno a varios personajes intradiegéticos* (presentes en el relato). Por tanto, el lector sabe solamente lo que sabe este personaje o lo que saben estos personajes.

Focalización-cero: llamada también focalización variable o ausencia de focalización. En este caso, la perspectiva adoptada por el relato es la del narrador, que puede dar a su lector las informaciones que desea, según crea oportuno. Él domina el mundo del relato y puede revelar los pensamientos secretos de sus personajes, anunciar los acontecimientos futuros (prolepsis*), o comentar los sucesos y juzgar a los personajes (intrusiones*). En este caso, la perspectiva es muy amplia y el lector sabe más que los personajes; su información es total.

Focalizador: personaje cuyo punto de vista* o perspectiva* adopta el narrador en ciertos relatos; en este caso el narrador dice las cosas como las percibe el personaje escogido con esta finalidad.

Frecuencia: relación entre el número de veces que ocurre un suceso y las veces que se cuenta. En general, un relato puede contar una vez un suceso ocurrido una vez (relato singulativo*), o bien contar una vez un suceso ocurrido varias veces (relato iterativo*).

Funcionario: personaje de un relato que desarrolla una función de la acción, pero no tiene una personalidad propia o una autonomía.

Historia: empleado en sentido técnico, este término equivale a la *fábula* de los formalistas rusos.

Inclusión: procedimiento estilístico que consiste en repetir una o más palabras al comienzo y al final de una unidad literaria.

Indeterminación: del alemán *Unbestimmtheit;* todo lo que un relato no expresa, es decir, las informaciones que no da y aquellas que el lector a menudo, incluso sin saberlo, pone por sí mismo.

Informe: narración en la narración; parte del relato en donde el narrador o un personaje cuenta uno o varios sucesos precedentes.

Intradiegético: propio de todo lo que es interno al relato o presente explícitamente en el mundo del relato. Opuesto a extradiegético*.

Intrusión: comentario explícito del narrador que interrumpe el hilo del relato. En una intrusión, como en una pausa*, no hay tiempo contado*, sino tiempo contante*.

Iterativo: se dice de un relato que narra una sola vez sucesos que acontecieron varias veces. Generalmente, en este caso, nuestras lenguas modernas emplean el imperfecto. Cf. frecuencia* y singulativo*.

Lector implícito: el receptor* o destinatario ideal de un relato, instancia que resume todas las posibilidades ofrecidas por un relato a sus lectores concretos. El lector implícito se distingue del lector real*. Equivalente del lector virtual*.

Lector real: cada uno de los lectores concretos de un relato.

Lector virtual: lector ideal y potencial que supone todo relato, capaz de comprender, de interpretar y de reaccionar según todas las indicaciones del texto.

Mandatario: en el esquema actancial* de la semiótica*, función del que encomienda la acción, del que confía una tarea o una misión al sujeto* de la acción.

Mensaje: en lingüística, contenido verbal y conceptual, escrito u oral, que es transmitido por un emisor* a un receptor*.

Monólogo interior: discurso pronunciado por un personaje solo, sin dirigirse a nadie fuera de él.

Narración: el relato concreto tal como se presenta a los ojos del lector. Se distingue de la historia* y de la diégesis*; equivale a «discurso» (en su segundo sentido) y a relato*.

Narrador: la «voz» que narra el relato. Este narrador puede ser intradiegético* y aparecer en el relato, por ejemplo en una autobiografía. Puede ser extradiegético* o externo al relato, y no intervenir más que en las intrusiones* y en la distribución de los diálogos, desde el momento en que el narrador da la palabra a los personajes y lo indica por medio de señales, como «él/ella dijo», «ellos/ellas dijeron».

Narratario: el destinatario de un relato. Término que se usa a veces para designar a un personaje intradiegético* al que se dirige un «relato en el relato» (informe*). Cf. lector implícito* y lector virtual*.

New Criticism (Nouvelle Critique; Nueva Crítica): denominación inglesa de una escuela crítica literaria (siglo XX), que insiste sobre todo en la autonomía del relato respecto a su autor, su contexto original y sus primeros lectores. De aquí se sigue que un texto literario debe ser leído según métodos literarios, y no solamente históricos, sociológicos, psicológicos, etc.

Nudo: cf. trama*.

Objeto: en el modelo actancial* de la semiótica*, el mandatario* confía una misión al sujeto* (héroe); el fin de esta misión es la búsqueda del objeto. El beneficiario de la misión o destinatario* recibe el objeto.

Omisión: información o suceso importante que el narrador pasa intencionadamente en silencio. Cuando aparece más tarde este elemento en el relato, tiene lugar una analepsis*.

Omnisciente: propiedad de los narradores* de ciertos relatos que dan la impresión de poseer esta cualidad casi divina, ya que informan a su lector sobre ciertos hechos del relato que éste es incapaz de conocer por sí solo. En este caso el lector sabe todo lo que puede saber; su información es completa. Cf. focalización*.

Oponente: el actante* del esquema actancial* de la semiótica* que se opone a la realización del programa narrativo* o misión confiada por el mandatario* al sujeto* (héroe).

Pausa: parte del relato donde «no pasa nada», pero donde el narrador describe el escenario o a alguno de sus personajes. Cf. tiempo*, descripción*, intrusión*.

Peripeteia: palabra griega que significa inversión de la situación. En la *Poética* de Aristóteles (VI, 13 - 1450a, 33-34), designa el momento en que se lleva a cabo el paso de una situación feliz a una desgraciada, o viceversa. Se llama también «catástrofe» en el lenguaje de la tragedia.

Perspectiva: cf. focalización*.

Prestación: en semiótica, parte del relato en donde se cumple el programa narrativo*. Generalmente, esta parte comprende una serie de pruebas que el héroe supera o no puede superar. El resultado positivo o negativo de la prestación se llama sanción*.

Primer plano: en el análisis de las formas verbales de un relato, pertenecen al primer plano las acciones puntuales que forman lo esencial de la acción dramática; el tiempo utilizado es sobre todo el pasado remoto (o el presente histórico).

Programa narrativo: parte inicial del relato, al menos en teoría, en la que se expone el proyecto del relato: la misión que cumplir, el plan que ejecutar, el objeto que encontrar, el enigma o problema que resolver, etc. Este programa puede suponer un contrato entre el que enuncia el programa, el mandatario*, y el que tendrá que ejecutarlo, el sujeto*. Cf. contrato*.

Prolepsis: palabra griega que significa «anticipación». Un hecho que se predice, que se cuenta o que se evoca como anticipación de un suceso que se narrará más tarde. Cf. analepsis*.

Protagonista: personaje principal o héroe del relato. Generalmente, el que tiene el papel de sujeto*, o sea, el que ejecuta el programa narrativo* o proyecto del relato: lleva a cabo la misión, resuelve el problema, etc.

Punto de vista: cf. focalización*.

Quiasmo: figura de estilo que consiste en repetir dos series de términos, la segunda vez en orden inverso al anterior (A - B - B'- A').

Receptor: término de la lingüística. Polo opuesto al emisor*, el receptor es el que recibe el mensaje* conceptual, dicho o escrito.

Referente: término de la lingüística; las realidades del mundo exterior, a las que se refiere el discurso; el vínculo entre el texto y el referente se diferencia según el género literario del texto (mito, leyenda, relato histórico, ficción, etc.).

Relato: como término técnico, relato se opone a diégesis* o historia* y corresponde al *sjužet** (discurso*) de los formalistas rusos. Se trata de la narración concreta, tal como la va descubriendo el lector a medida que recorre el texto que tiene ante la vista, con sus omisiones* y lagunas, sus indeterminaciones*, y el orden particular con que se presentan los sucesos. Cf. fábula*.

Resolución: momento del esquema clásico de una trama*, en donde se resuelve el conflicto o el problema del relato, o donde se cumple la misión, etc.; es la meta del relato. La resolución se llama *peripeteia** cuando se trata de un cambio de situación, de una situación feliz que se convierte en desgraciada o viceversa; se llama *anagnórisis** cuando se trata de pasar de la ignorancia al conocimiento. Sinónimo: desenlace*.

Round character (inglés): «carácter redondo»; opuesto a *flat character*. Se dice del carácter de un personaje complejo y que muestra tendencias opuestas, e incluso contradictorias.

Sanción: último momento de un relato en el esquema semiótico. Es el momento de la valoración o del balance, donde el mandatario* constata si el sujeto* (héroe) ha cumplido bien o mal el programa narrativo* (misión), es decir, si ha logrado obtener el objeto* en favor del destinatario*. La sanción puede ir acompañada del reconocimiento de las cualidades o de la identidad del héroe, que ha logrado superar la serie de pruebas a las que se había visto sometido.

Segundo plano: en el análisis de las formas verbales de un relato pertenecen al segundo plano las acciones continuas o repetidas; las formas que se emplean son sobre todo el imperfecto y el participio.

Semiótica: escuela de crítica literaria, conocida sobre todo en Francia y en Italia, y que prolonga las intuiciones del formalismo ruso. Se interesa sobre todo por las estructuras profundas y por la «gramática» del relato, es decir, por las categorías lógicas y esenciales que gobiernan idealmente todos los relatos.

Singulativo: se dice de un relato que narra una sola vez un suceso que ocurrió una sola vez. En general, nuestras lenguas utilizan en este caso el pasado remoto o el presente histórico.

Sjužet: para los formalistas rusos, término opuesto a fábula*. Texto concreto de la narración. Cf. relato*; también discurso*, diégesis*.

Sujeto: en el modelo actancial* de la semiótica*, función del personaje o de los personajes encargados por el mandatario* de buscar el objeto* en favor del destinatario*. Es el héroe del relato.

Sumario: en oposición a escena*, designa las partes del relato menos desarrolladas y detalladas, en donde se resumen con pocas palabras una gran cantidad de sucesos y en un largo lapso de tiempo.

Tiempo contado (tiempo de la historia): duración supuesta o real de los sucesos narrados en el relato*. Se mide en minutos, horas, días, semanas, meses, años... Cf. velocidad*.

Tiempo contante (tiempo del discurso): tiempo convencional del relato*, necesario para contar (o leer) este relato; tiempo que el narrador dedica a contar esos sucesos. Se mide en líneas, versículos, párrafos, páginas, capítulos, etc. Cf. velocidad*.

Trama: estructura esencial del relato*; orden y distribución de los sucesos que forman un relato; secuencia que supone un orden cronológico y un vínculo lógico (*post hoc, propter hoc*: un hecho sigue a otro, es la consecuencia del primero). En la trama se

pueden distinguir los aspectos que dependen del relato* o del discurso* (texto concreto) y los que dependen de la historia* o diégesis* (texto reconstruido). Cf. nudo*.

Trama de acción o de resolución: relato que concluye con un cambio de situación (*peripeteia**).

Trama de revelación (descubrimiento): relato que concluye con un acto de reconocimiento, un paso de la ignorancia al conocimiento (*anagnórisis**).

Trama episódica: relato en el que los diferentes episodios no tienen que ser leídos necesariamente en un orden concreto, dado que cada uno de ellos forma una unidad relativamente autónoma, que no requiere el conocimiento detallado de los episodios precedentes para ser comprendida y que no debe ir seguida de otros episodios para ser completa.

Trama unificada: trama cuyos episodios están todos integrados en el conjunto del relato; cada uno de ellos va preparado por el anterior y tiene una influencia inmediata sobre el siguiente. Por tanto, todos ellos son necesarios al relato; no puede saltarse ninguno ni puede invertirse su orden.

Velocidad: ritmo de una narración, relación entre el tiempo contante* y el tiempo contado*. Cuando el tiempo contante es más breve que el tiempo contado, el relato es un sumario* o se acerca a él. Cuando el tiempo contante es casi igual al tiempo contado, se tiene una escena* o un relato escénico. En las pausas*, en las descripciones* y en las intrusiones* del narrador hay un tiempo contante, pero ningún tiempo contado; por tanto, la velocidad es nula, ya que el relato queda como suspendido. En las elipsis* hay un tiempo contado, pero ningún tiempo contante; la velocidad, por tanto, es teóricamente infinita.

Werkinterpretation: palabra alemana («interpretación inmanente a la obra»), que equivale a *New Criticism** y a «Explicación del texto*».

ÍNDICE